دراسات حكمية

شفيق جرادي

# الوحي ونقد النص الديني






# الوحي
# ونقد النص الديني

# الوحي
# ونقد النص الديني

الشيخ شفيق جرادي

الطبعة الأولى

ISBN 978-614-440-096-8

[٢٠١٧م - ١٤٣٨هـ]




العنوان: لبنان - بيروت - سان تيريز - سنتر يحفوفي - بلوك c - ط ٣
email: almaaref@shurouk.org - تلفاكس: ٠٠٩٦١٥٤٦٢١٩١

تصميم:
زينب ن ترمس

إخراج فني
إبراهيم شحوري

طباعة





إن الآراء والاتجاهات والتيارات الوارد الحديث عنها في هذا الكتاب لا تعبّر بالضرورة عن توجهات **دار المعارف الحكمية** وإن كانت تقع في سياق اهتماماته المعرفية



# الفهرس



# المقدمة

البحث في الوحي هو جوهر الحديث حول الكلام الإلهي، فلا يُتصوّر إمكانٌ لمعرفة رسالة ومضامين ومقاصد الخطاب الإلهي خارج الوحي. من هنا، تكتسي المسألة أهميةً إيمانيةً خاصةً، ذلك أن البُعد الغيبي يعزّز أيضًا طبيعة الاهتمام بالوحي. والمقصود من البعد الغيبي تلك النفحة السرّية الخاصة التي تنطوي عليها الأديان السماوية، والتي تجتذب إليها النفوس التوّاقة للقرب والصلة مع مصدر الحقيقة الذي هو الحقيقة عينها.

هذا من الناحية الإيمانية. أما من ناحية مقاربة تاريخ الأديان وفلسفتها، فإن الوحي بمراسيله هو الوثائق التي ترتكز عليها الجماعات الإيمانية في سردية ذاتها وهويتها. وهي تصلح لتكون مستندًا لمتابعة الخط البياني لتطوّر الأديان في لحاظ الصلة الوثيقة بينها وتقلباتها عبر الزمان والعهود، الأمر الذي يسمح برصد معرفي وإنتاج قواعد فهم لحركة الرسالة في التاريخ، بل وموقع الجماعة الإنسانية من هذا الخطاب الإلهي.

وإنه لا يخفى أن من الأمور اللافتة في التعاطي مع الأديان مسعى العقل النقدي لتجاوز حدود الاستكشاف والتعرّف على ما تنطوي عليه المضامين الدينية من أحكام وقيم وأصول ومرتكزات، إلى جعل الدين أو الوحي نفسه موضوعًا للمعالجة، ومقصودنا بجعل أمرٍ ما موضوعًا هو موضعة هذا الأمر، أي تحديده في ضمن معطيات الفهم البشري وآليات التحليل البشري التي لا يمكنها إلا التقيُّد بقيود الزمان والمكان والظروف والقابليات والحالات الخاصة، ما يجعل الدين أو الوحي مجرد موضوعة ثقافية محكومة لأصول الإنتاج الثقافي، وهو ما استدعى

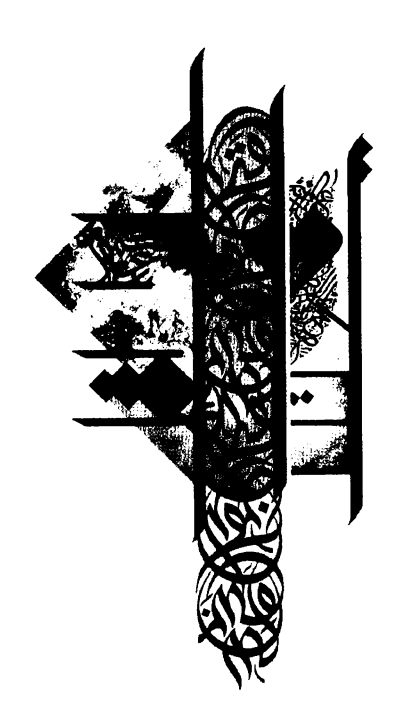


التعبير الخاص عن الوحي بكونه «نصًا»؛ والنص هنا وثيقة ما لها ميزة تاريخية مؤثرة في الحياة، أو بمعنى أدق قد يكون لها تأثيرات في الحياة الإنسانية، ويحق للباحث في صياغات العقل المنهجي أو الأداتي أن يحاكم الوحي كما يحاكم أي وثيقة قانونية أو قواعد حكمية مرت في مسارات التاريخ القديم.

إلى أن نتج عن مثل هذه التفاعلات بين الأعمال التي طلع علينا بها العقل النقدي التنويري والحداثوي من جهة والدين الوحياني من جهة أخرى مناهج ورؤى ومن ثمّ فلسفات تأويلية لفهم النص وفهم فهم النص استدعت مقاربات تسعى لفحص الموضوع (الوحي - الدين) وفهم المنهج، بغض النظر عن ما هو هذا المنهج، منها التأويلية أو علم النص لتقدير المدى الذي يمكن فيه للمناهج المستندة إلى الوقائع والنصوص البشرية أن يتم تطبيقها على الكلام الإلهي والوحي وبالتالي على النص الديني.

وما المعالجات الواردة في هذا الكتاب إلا محاولة للمساهمة في هذا الجانب، بتقديم رؤية سعينا لنُطلق عليها اسم «إلهيّات المعرفة»، وهي عبارة عن مقاربة منهجية للتعرف إلى الوحي في حركته مع الإنسان وتاريخه وقضاياه. وإننا لمّا كنا نعتقد أن هذه المقاربة - «إلهيّات المعرفة» - هي في طورها الأولي، فإن هذا يدعونا وبإلحاح لطلب مساهمة الإخوة الباحثين بملاحظاتهم واقتراحاتهم البنّاءة التي يمكن أن تعود على الفكرة بثمار صالحة إن شاء اللّه.

**شفيق جرادي**



# الوحي والكلمة
# في اتجاهات
# الفكر الإسلاميّ المعاصر



عن أيّ وحي نتحدّث؟ والمفردة هنا استُخدمت بموارد متعدّدة المعاني. فزكريا عليه السلام لمّا جاءه أمر الصوم عن الكلام حدّث قومه بالإشارة ﴿فَخَرَجَ عَلَىٰ قَوْمِهِۦ مِنَ ٱلْمِحْرَابِ فَأَوْحَىٰٓ إِلَيْهِمْ أَن سَبِّحُوا۟ بُكْرَةً وَعَشِيًّا﴾(١).

والوحي هنا هو الإشارة. والشياطين لمّا أرادوا أن يُلقوا في قلوب أوليائهم الغواية أوحوا إليهم زخرف القول، ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَا لِكُلِّ نَبِىٍّ عَدُوًّا شَيَـٰطِينَ ٱلْإِنسِ وَٱلْجِنِّ يُوحِى بَعْضُهُمْ إِلَىٰ بَعْضٍ زُخْرُفَ ٱلْقَوْلِ غُرُورًا﴾(٢).

ولمّا ربط البارئ سبحانه على قلب أمّ موسى وهداها إلى ما ينبغي أن تفعل، أطلق على الهداية اسم الوحي ﴿وَأَوْحَيْنَآ إِلَىٰٓ أُمِّ مُوسَىٰٓ أَنْ أَرْضِعِيهِ﴾(٣).

وسنن الخلق التكوينيّة في السماوات، كما والسنن الغريزيّة للحيوان، أطلق عليها اسم الوحي، ﴿وَأَوْحَىٰ رَبُّكَ إِلَى ٱلنَّحْلِ أَنِ ٱتَّخِذِى مِنَ ٱلْجِبَالِ بُيُوتًا﴾(٤)، ﴿وَأَوْحَىٰ فِى كُلِّ سَمَآءٍ أَمْرَهَا﴾(٥).

---

(١) سورة **مريم**، الآية ١١.

(٢) سورة **الأنعام**، الآية ١١٢.

(٣) سورة **القصص**، الآية ٧.

(٤) سورة **النحل**، الآية ٦٨.

(٥) سورة **فصّلت**، الآية ١٢.



وهناك وحيٌ للملائكة ﴿إِذْ يُوحِي رَبُّكَ إِلَى الْمَلَائِكَةِ أَنِّي مَعَكُمْ﴾[1]، ووحيٌ لأتباع الرسل ﴿وَإِذْ أَوْحَيْتُ إِلَى الْحَوَارِيِّينَ أَنْ آمِنُوا بِي وَبِرَسُولِي قَالُوا آمَنَّا وَاشْهَدْ بِأَنَّنَا مُسْلِمُونَ﴾[2]، ووحيٌ لعموم الرسل ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ مِن رَّسُولٍ إِلَّا نُوحِي إِلَيْهِ أَنَّهُ لَا إِلَٰهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدُونِ﴾[3]، ووحيٌ خاص لكلّ نبي ﴿وَأَوْحَيْنَا إِلَىٰ مُوسَىٰ وَأَخِيهِ أَن تَبَوَّآ لِقَوْمِكُمَا بِمِصْرَ بُيُوتًا﴾[4]، ﴿قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَىٰ إِلَيَّ أَنَّمَا إِلَٰهُكُمْ إِلَٰهٌ وَاحِدٌ﴾[5]، ومنهم نبيّنا محمّد صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ.

إذًا، عن أيّ وحي نتكلّم؟

هذا السؤال يبحث عن مصداق محدّد، إذ مفهوم الوحي بحسب دلالته اللغويّة يعني: «الإشارة السريعة، ولتضمُّن السرعة قيل: أمرٌ وحيٌ، وذلك يكون بالكلام على سبيل الرمز والتعريض، وقد يكون بصوتٍ مجرَّد عن التركيب، وبإشارةِ ببعض الجوارح، وبالكتابة»[6].

«وكلّ ما ألقيته إلى غيرك حتى عَلِمه فهو وحي»[7].

لذلك، فقد تطلق كلمة الوحي ويراد بها اسم المفعول؛ أي الشيء الموحى. كما قد يكون الملك الذي يتنزل بالكلام الإلهيّ إلى قلب النبيّ هو الوحي.

أمّا ما نحن بصدده فهو وحي اللّه سبحانه إلى نبيِّه محمّد صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ؛ أي مصدر وطرق أعلام البارئ سبحانه نبيّه محمّدًا صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ بالكلام الذي يريده.

وهو ما يطلق عليه اسم «الوحي الرساليّ» الذي يتمّ عبر اتّصال غيبيّ بين اللّه

---

(١) سورة **الأنفال**، الآية ١٢.

(٢) سورة **المائدة**، الآية ١١١.

(٣) سورة **الأنبياء**، الآية ٢٥.

(٤) سورة **يونس**، الآية ٨٧.

(٥) سورة **الكهف**، الآية ١١٠.

(٦) الراغب الأصفهاني، **مفردات ألفاظ القرآن**، تحقيق صفوان عدنان داوودي (دمشق: دار القلم، الطبعة ١، ١٩٩٦م؛ بيروت: الدار الشاميّة، الطبعة ١، ١٩٩٦م)، الصفحة ٨٥٨.

(٧) أحمد بن فارس، **معجم مقاييس اللغة**، تحقيق وضبط عبد السلام هارون (دار الفكر)، الجزء ٦، الصفحة ٩٣، مادّة «وحى».



سبحانه وتعالى ورسوله. وقد أورد القرآن الكريم ذكر هذا النحو من الوحي في أكثر من سبعين موضعًا، معبّرًا عن القرآن أيضًا بأنّه وحيٌ أُلقي إلى النبيّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ ﴿نَحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ أَحْسَنَ ٱلْقَصَصِ بِمَآ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانَ﴾[١].

والوحي الرساليّ يتحقّق على أنحاء ثلاثة، كما جاء في الآية الكريمة ﴿وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُكَلِّمَهُ ٱللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِن وَرَآيِٕ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِىَ بِإِذْنِهِۦ مَا يَشَآءُ إِنَّهُۥ عَلِىٌّ حَكِيمٌ﴾[٢].

**فالصورة الأولى**: إلقاء في القلب ونفث في الروع.

**والصورة الثانية**: تكليمٌ من وراء حجاب، بخلق الصوت في الهواء بما يقرع مسامع النبيّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ ولا يُرى شخص المتكلّم.

**والصورة الثالثة**: إرسال ملك الوحي فيبلّغه إلى النبيّ، إمّا عيانًا يراه، أو لا يراه، ولكن يستمع إلى رسالته[٣].

هذا وبحسب الكاشاني في كتابه **علم اليقين**، إنّ «الكلّ مشترك في أنّه بواسطة الملك الذي هو القلم كما قال عزَّ وجلّ: ﴿عَلَّمَ بِٱلْقَلَمِ﴾ إلّا أنّ هناك حالة حدَّثت عنها الروايات تفيد وجود الصلة المباشرة بين اللّه سبحانه وبين نبيّه صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ من دون واسطة الملك، وهي التي كانت تسبّب الغشية لرسول اللّه. وهي حالةٌ سُئل الإمام الصادق عليه السلام عنها فأجاب عليه السلام: ذاك إذا لم يكن بينه وبين اللّه أحد، ذاك إذا تجلّى اللّه له»[٤].

وهي التي حدَّث عنها النبيّ صلّى اللّه عليه وآله لمّا سأله الحارث بن هشام «كيف يأتيك الوحي؟»، فقال صلّى اللّه عليه وآله: «أحيانًا مثل صلصلة الجرس، وهو أشدُّ عليَّ فيفصم عنّي وقد وعيتُ عنه ما قال، وأحيانًا يتمثّل لي الملك رجلًا

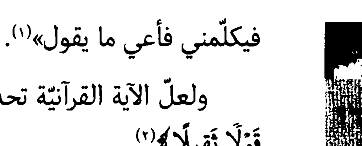
---

(١) سورة **يوسف**، الآية ٣.

(٢) سورة **الشورى**، الآية ٥١.

(٣) محمّد هادي معرفت، **التمهيد في علوم القرآن** (قم: مؤسّسة النشر الإسلاميّ)، الجزء ١، الصفحتان ٢٩ و٣٠.

(٤) الفيض الكاشاني، **علم اليقين في أصول الدين**، تحقيق محسن بيدارفر (قم: منشورات بيدار، ١٤١٨ هـ.ق)، الصفحة ٤١.



فيكلّمني فأعي ما يقول»[1].

ولعلّ الآية القرآنيّة تحدّثت عن تلك الحالة، إذ قال تعالى: ﴿إِنَّا سَنُلْقِي عَلَيْكَ قَوْلًا ثَقِيلًا﴾[2].

وهذا القول من الثقل بحيث وصّفته الآية القرآنيّة ﴿لَوْ أَنزَلْنَا هَٰذَا ٱلْقُرْءَانَ عَلَىٰ جَبَلٍ لَّرَأَيْتَهُۥ خَٰشِعًا مُّتَصَدِّعًا مِّنْ خَشْيَةِ ٱللَّهِ﴾[3].

وثقل المسؤوليّة المؤدّي للغشية لم يوقع النبيّ صلّى اللّه عليه وآله بمحنة تفلّت المعنى واللفظ، بل كان كما جاء ببعض الروايات يُحفر اللفظ والمعنى في قلبه حفرًا ويثبّت.

وألفاظ الوحي كلمات؛ والكلام «هو الشيء الذي يُظهر الباطن والغيب [...] فكلّ ما يجعل السرّ الباطنيّ علنيًّا، والغيب مشهودًا، والمستور ظاهرًا، يكون كلمةً. لذا، فكلّ العالم هو كلمات إلهيّة [...] ﴿قُل لَّوْ كَانَ ٱلْبَحْرُ مِدَادًا لِّكَلِمَٰتِ رَبِّي لَنَفِدَ ٱلْبَحْرُ قَبْلَ أَن تَنفَدَ كَلِمَٰتُ رَبِّي وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِۦ مَدَدًا﴾ [...] فلمّا كان الغيب غير محدود، فالكلمات الإلهيّة غير محدودة [...] وإنّ الوحي كلمة [...] لأنّه يظهر الغيب وهو فعل اللّه»[4].

## مضمون الوحي

بعد التعرّف على الوحي والوحي الرساليّ، ينبغي أن نتعرّف إلى مضمون الوحي. وهنا نشير إلى أنّ هناك اتّجاهات اختلفت في تحديد هذا المضمون، نذكر منها ثلاثة اتّجاهات:

**الاتّجاه الأوّل:** وهو الذي ذهب إلى أنّ الوحي الرساليّ ورد مضمونه في سبع سور قرآنيّة أطلق عليها اسم الحواميم السبع، «وفيها انسجام خاصّ بشأن شرح

---

(١) انظر: **التمهيد في علوم القرآن**، مصدر سابق، الجزء ١، الصفحة ٦٧

(٢) سورة **المزمّل**، الآية ٥.

(٣) سورة **الحشر**، الآية ٢١.

(٤) جوادي آملي، **الوحي والنبوّة في القرآن**، ترجمة دار الصفوة (بيروت: دار الصفوة، ١٩٩٤)، الصفحتان ٢٢٨ و٢٢٩.



الخطوط العامّة للرسالة؛ أي شرح أصل الوحي وخطوطه العامّة [...] وشرح أهمّيّته وما جاء به من أصول ثلاثة هي التوحيد والنبوّة والمعاد»[1].

ثمّ انطلق أصحاب هذا الاتّجاه من اعتبار أنّ الوحي الرساليّ المتمثّل بالقرآن الكريم والنبوّة الخاتمة لرسول اللّه محمّد صلّى اللّه عليه وآله يجمع حقائق كلّ الوجود.

«فآيات القرآن الكريم هي خلاصة عالم التكوين, وليست حقيقةً في العالم لا يحويها القرآن الكريم، وليس لديه رأي بها ولم يقلها، لكنّ القرآن نورُ وهداية، يمكن مشاهدته بنفس طاهرة وقلب منير، وهو ليس كالعلوم التجريبيّة التي يستطيع الإنسان استخدام مسائلها عن طريق العلم الاكتسابيّ.

أمّا الشخص الذي يصل إلى مرحلة عالية فإنّه يشرف على جميع العلوم التي تقع في مرحلة أدنى.

أوليست هذه العلوم وجودات مجرَّدة؟

أوليست العلوم جزءًا من الصور المجرّدة في الكون؟

أوليست هذه العلوم وجودات خاصّة؟

أوليس ﴿وَإِن مِّن شَىْءٍ إِلَّا عِندَنَا خَزَآئِنُهُۥ وَمَا نُنَزِّلُهُۥٓ إِلَّا بِقَدَرٍ مَّعْلُومٍ﴾.

أوليس كلّ تلك الخزائن هي جزء من أمّ الكتاب، وهي كتب تفصيليّة وتدريجيّة؟

أوليس للإنسان الكامل الذي هو وليّ اللّه الأعظم إشراف وإحاطة حضوريّة بجميع الخزائن الإلهيّة، وبكلّ ما دونها؟

والإنسان الذي لم يبلغ تلك المكانة الرفيعة، لا يفهم إلّا هيكل القرآن [...] إلّا لغة القرآن [...] إنّه يتعرّف إلى مقام التفصيل التدريجيّ للقرآن، ويعقد علاقة مع لفظ ومفهوم القرآن [...] وليس مع روح القرآن، ونحن لا نقدر على فهم جميع

---

(١) المصدر نفسه، الصفحة ٥٢.



العلوم واستنباطها من القرآن»[1].

إلّا أنّ أصحاب هذا الاتّجاه مع كلّ ما قالوه من مضمون يحمل نزوعًا عرفانيًّا في رؤيتهم، فإنّهم قالوا بأبعاد ثلاثة للمعالجة القرآنيّة - الوحي.

«ويرى أصحاب هذا الاتّجاه أنّ مهمّة القرآن الموحى إنّما هي هداية الناس بما ينسجم مع طبيعة نظرتهم وأصل خلقتهم، وأنّ زمام الحكم في التشريع بيد اللّه فقط، ولا يحقّ لغيره تشريع القانون ووضع المقرّرات وتحديد الوظائف [...] لأنّ معنى أنّ اللّه يريد شيئًا هو أنّه أوجد علل وشروط القيام به [...].

والقرآن الكريم قد جعل معرفة اللّه أساس برنامج حياة الإنسان، واعتبر أنّ الأصول الثلاثة: الاعتقاد بوحدانيّة اللّه، والاعتقاد بالنبوّة، والاعتقاد بالمعاد هي أصول الدين الإسلاميّ. بعد ذلك يبيّن أصول الأخلاق الفاضلة [...] وبعدها أسّس وبيَّن القوانين العمليّة التي هي في الحقيقة الحافظة للسعادة الحقيقيّة»[2].

إنّ الطريق لتحقيق مثل هذه الهداية هي حاجةٌ بشريّة - اجتماعيّة لرفع الاختلاف بين الناس وسدّ أيّ إمكانيّة لوقوع الهرج والمرج بينهم. وهذه الهداية لا يمكن أن تكون عن طريق العقل الإنسانيّ وحده، بل ينبغي أن تتعدّى ذلك لنحو من الإدراك الغيبيّ المسمّى بالوحي السماويّ ﴿كَانَ ٱلنَّاسُ أُمَّةً وَٰحِدَةً فَبَعَثَ ٱللَّهُ ٱلنَّبِيِّـۧنَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنزَلَ مَعَهُمُ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ ٱلنَّاسِ فِيمَا ٱخْتَلَفُوا۟ فِيهِ ۚ وَمَا ٱخْتَلَفَ فِيهِ إِلَّا ٱلَّذِينَ أُوتُوهُ مِنۢ بَعْدِ مَا جَآءَتْهُمُ ٱلْبَيِّنَٰتُ بَغْيًۢا بَيْنَهُمْ ۖ فَهَدَى ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لِمَا ٱخْتَلَفُوا۟ فِيهِ﴾[3].

بل في الكثير من الأحيان قد لا يحكم العقل بطاعة القانون، إذ «العمل الدائم لعقل الإنسان العمليّ هو الدعوة لجلب النفع، واجتناب الضرر». وهذا إنّما يكون في حال الاضطرار للقانون، أمّا إذا تحقّقت المصالح دون العودة للقانون فسيجيز العقل العمليّ تجاوز ذلك.

---

(١) **الوحي والنبوة في القرآن**، مصدر سابق، الصفحتان ١٣٦و ١٣٧.

(٢) محمد حسين الطباطبائي، **القرآن في الإسلام**، ترجمة أحمد سامي وهبي (بيروت: دار الولاء، ٢٠٠١)، الصفحة ١١٠.

(٣) سورة **البقرة**، الآية ٢١٣.



«ولكن لو رجعنا إلى نظرية الوحي، وكان منشأ الاضطرار المذكور هو الحكم الإلهي ومراقبة الأعمال والعقيدة بالثواب والعقاب والجزاء وأنها كلها بيد اللّه تعالى المنزه عن الغفلة والجهل والعجز، في هذا الوقت لم يكن مكان للعقل حتى يتخلى عن الحكم لعدم إحساسه بالاضطرار، فلا بد أن يتبع العقل الوحي في أحكامه»[1].

وميزة مضمون الوحي أنّه معصومٌ لا يتسرّب إليه الباطل أبدًا، كما وأنّه تامّ وكامل وشامل وأبديٌّ فوق كلّ زمان ومكان، إذ ﴿إِنَّهُۥ لَقَوۡلٌ فَصۡلٌ * وَمَا هُوَ بِٱلۡهَزۡلِ﴾[2]، ﴿وَإِنَّهُۥ لَكِتَـٰبٌ عَزِيزٌ * لَّا يَأۡتِيهِ ٱلۡبَـٰطِلُ مِنۢ بَيۡنِ يَدَيۡهِ وَلَا مِنۡ خَلۡفِهِۦ﴾[3].

وهو يكشف «مثل سائر أنواع الكلام العاديّة عن معناه المراد، وهو ليس أبكمًا أبدًا في دلالته»[4]، ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلۡقُرۡءَانَ أَمۡ عَلَىٰ قُلُوبٍ أَقۡفَالُهَآ﴾[5].

ولهذا السبب، فإنّ علينا أن نجعل أفكارنا متلائمةً مع الوحي القرآنيّ، لا أن نجعل معنى ودلالة الوحي القرآنيّ متلائمةً مع أفكارنا.

إذ الوحي قد نطق بما يريد. إلّا أنّ أصحاب هذا الاتّجاه قد قاموا بمحاولة نقديّة على بعض أركانه، ويمكن لنا أن نذكر منها:

**أوّلًا**: إنّ تقسيم مضمون الوحي إلى عقائد وأخلاق وتشريع لا يطال جملةً من الأمور الموحى بها مثل القصة في القرآن. ثمّ «إنّه ليس بين هذه الأقسام الثلاثة أيّ علاقة واضحة، ولا بدّ من تكلّف العلاقة بينها»[6].

**ثانيًا**: إنّ اعتبار كون القرآن الموحى جاء لهداية الناس، وأنّ الإنسان هو محور طرح الوحي أمرٌ غير مرغوبٍ فيه من وجهة نظر القرآن؛ «لأنّنا نلاحظ أنّ جميع

---

(١) محمد حسين الطباطبائي، **القرآن في الإسلام**، ترجمة أحمد الحسيني (قم: سازمان تبليغات إسلامي، دون تاريخ)، الصفحة ١٢٩.

(٢) سورة **الطارق**، الآيتان ١٣ و ١٤.

(٣) سورة **فصلت**، الآيتان ٤١ و ٤٢.

(٤) انظر: **القرآن في الإسلام** (ترجمة وهبي)، مصدر سابق، الصفحة ٣٥.

(٥) سورة **محمد**، الآية ٢٤.

(٦) محمّد تقي مصباح اليزدي، **معارف القرآن**، ترجمة محمد عبد المنعم الخاقاني (بيروت: الدار الإسلامية، الطبعة ٢، ١٩٨٨)، الجزء ١، الصفحة ١٣.



مفاهيم القرآن، وفي أيّ باب كان، من عقائد وأخلاق ومواعظ وتشريعات وقصص وأحكام فرديّة واجتماعيّة و[...] لها جميعًا محور واحد وهو اللّه تبارك وتعالى [...] إذن، من الانحراف أن نعتبر الإنسان هو المحور في معارف القرآن»[1].

وعلى ضوء ذلك، فقد تمّ اقتراح تبويب مضامين الوحي بطريقة يكون المحور والمنطلق فيها هو اللّه، وتبدأ بمعرفة اللّه، ثمّ العالم، فالإنسان، فالطريق، فالدليل على الطريق، فمعرفة القرآن فالأخلاق، فالبرامج العباديّة، فالأحكام الفرديّة، فالأحكام الاجتماعيّة. وهو تقسيم اقترحه العلّامة المصباح اليزديّ، والذي يلفتنا فيه أنّه اقتراح فنيّ لم يتعدّ من حيث الجذر منهج أستاذه العلّامة الطباطبائي وإن قدَّم نقدًا جزئيًّا على ما اعتبره هفوةً ثلاثيّة التقسيم، علمًا أنّها، وبحسب الطباطبائي، هي روح كلّ التقسيم الفنّيّ الذي افترضه المصباح اليزدي خاصّةً أنّ محور القسمة والتقسيم إنّما كان التوحيد ومحوريّة اللّه في النصّ الموحى، التي لحظنا فيها حضورًا أكبر للإنسان وقدسيّة هدايته بمستوًى أبلغ ممّا وجدناه عند المصباح اليزدي.

**الاتّجاه الثاني:** وهو اتّجاه وإن سعى للكشف عن مضامين الوحي إلّا أنّه اعتبر أنّ هذا الكشف لا يبدأ عمله من النصّ بل من واقع الحياة وما تثيره من تجارب وأسئلة وإشكاليّات وخبرات وعلوم، ثمّ يتقدّم نحو النصّ مساجلًا ومحاورًا مستهدفًا بذلك معرفة ما يتضمّنه الوحي حول تلك المواضيع؛ لأنّه هو القيّم والمصدر في الحكم على الواقع، وخصائص هذا الاتّجاه أنّه:

**أ.** ينطلق من الموضوع الخارجيّ، وينتهي إلى القرآن الكريم.

ب. يسعى ليوحّد بين التجربة البشريّة، وبين القرآن الكريم لا بمعنى أنّه يحمل التجربة البشريّة على القرآن، بل بمعنى أنّه يوحّد بينهما في سياق بحث واحد ليستخرج المفهوم القرآنيّ - الموحى تجاه هذه التجربة أو المقولة الفكريّة التي أدخلها في سياق بحثه[2].

ولعلّ منطلقات هذا الاتّجاه شجّعت البعض ليتحدّث عن وحدة «الوحي

---

(١) المصدر نفسه، الصفحة ١٥.

(٢) محمد باقر الصدر، **المدرسة القرآنية** (دار الكتاب الإسلامي، الطبعة ٢، ٢٠١٣)، الصفحة ٢٣.



المقروء والكون المتحرّك الذي يتضمّن ظواهر الكون كافّة. فالقرآن العظيم كالكون البديع كلاهما يدلّ على الآخر ويقود إليه [...] وهذا ما دعوناه بالجمع بين القراءتين [...] وغاية قراءة الوحي التنزيل من الكلّيّ إلى الجزئيّ، والربط بين المطلق والنسبيّ بقدر ما تتيحه قدرات البشر العقليّة النسبيّة في فهم تنزّلات الكلّيّ وربطه بالواقع المتغيّر الجزئيّ. وقراءة الكون تمثّل عروجًا من الجزئيّ النسبيّ باتّجاه الكلّيّ المطلق وفق القدرات البشريّة النسبيّة والمعرفة الموضوعيّة للكون والوجود، وهذا ما أكّدته الآيات في سورة العلق ﴿ٱقْرَأْ بِٱسْمِ رَبِّكَ ٱلَّذِى خَلَقَ * خَلَقَ ٱلْإِنسَٰنَ مِنْ عَلَقٍ * ٱقْرَأْ وَرَبُّكَ ٱلْأَكْرَمُ * ٱلَّذِى عَلَّمَ بِٱلْقَلَمِ * عَلَّمَ ٱلْإِنسَٰنَ مَا لَمْ يَعْلَمْ﴾»[١].

إذًا، فالوحي حقيقة تجمع بين ما هو قول وما هو كون. إنّه متن الواقع وتمثّلاته. وعليه، فإنّ استكشاف مضامينه يتطلّب نحوًا من هذه الوحدة في القراءة، بحيث تكون كلّ معرفة تنطوي على دلالات وتمظهرات الوحي هو ما أطلق عليه اسم إسلاميّة المعرفة.

والتي قال عنها أصحابها: «إنّ أسلمة المعرفة تعني: فكّ الارتباط بين الإنجاز العلميّ الحضاريّ البشريّ، والإحالات الفلسفيّة الوضعيّة بأشكالها المختلفة، وإعادة توظيف هذه ضمن نظام منهجيّ دينيّ غير وضعيّ؛ وهي تعني - فيما تعنيه - أسلمة العلم التطبيقيّ والقواعد العلميّة أيضًا، وذلك بفهم التماثل بين قوانين العلوم الطبيعيّة وقوانين الوجود التي ركّبت على أساسها القيم الدينيّة نفسها [...] وتعيد صياغتها ضمن بعدها الكونيّ الذي يتضمّن الغائيّة الإلهيّة في الوجود والحركة»[٢].

إلّا أنّ هذا الاتّجاه وإن وقع، بحسب منتقديه، بشرك إضفاء التلوين الخاصّ على المعرفة، مع أنّ المعرفة حياديّة لا تنتسب.

فهو فيما يعنينا سيجعل كلّ معرفة بشريّة تندرج في إطار الوحي. وهكذا تتحوّل الجدليّة بين ما هو ثابت من لفظ الوحي وسكون الطبيعة المتحاكيان بالأدوات البشريّة المعرفيّة.

---

(١) طه جابر العلواني، **إسلامية المعرفة بين الأمس واليوم** (القاهرة: المعهد العالي للفكر الإسلامي، الطبعة ١، ١٩٩٦)، الصفحتان ١٥ و١٦.

(٢) انظر: المصدر نفسه، الصفحة ١١.



وهو ما يفرض العجب، إذ كيف يمكن لثبات وسكون أن ينتج معرفةً متحرّكةً، وهي - أي المعرفة المتحرّكة - ميزة كلّ نتاج معرفيّ سيّال ومتطور ومتغيّر.

**الاتّجاه الثالث:** هو وإن آمن بإطلاقيّة مضمون الوحي وكون التوحيد هو المحور فيه، لكنّه لم ينشغل بهذا الأمر، بل سعى ليتفاعل مع دلالات الوحي بحسب ما يظهر ويتبدّى لنا في حركة التفاعل والتعاطي. خاصّةً أنّ الوحي الدينيّ «ظاهرة ذات بعدين، يوجد أحد بعديها في هذا العالم، والآخر في العالم الآخر، وحينما يأتي الدين من العالم العلويّ إلى العالم السفليّ، فإنّ نواقص وظلمات هذا العالم تشوبه»[1].

وهو الأمر الذي يفرض علينا إجراء نقد مستمرّ لمعارفنا المتعلّقة بالوحي، كما وأنّه من الضروريّ أن نحدّد نحن ما الذي نريده من الوحي في عالم متغيّر ومتحوّل.

«إنّ القضيّة المهمّة هي قضيّة الخروج من المتاهات والإبهامات، ومشاعر القلق المفزعة، والاستناد إلى نقطة هي: كيف يأخذ الدين بيدي؟ فمشكلة الأخذ باليد هي المطروحة؛ ذلك لأنّ الإنسان قد أحاط علمًا بوضعه، وهو يرى نفسه حاملًا لقضيّة، واليوم تُطرح الأسئلة حول دور الدين بالدرجة الأولى، لا عن تطابق أو عدم تطابق الأسس والأصول الدينيّة مع الواقع»[2].

وطريقة التفكير هذه في التعاطي تنسجم مع الوحي، مع أنّ الوحي «يقوم على العرض، فاللّه سبحانه وتعالى ليس بصدد إثبات وجوده، كما أنّ النبيّ صلّى اللّه عليه وآله كان هو الآخر يعرض نفسه ولم يكن يثبتها، فأسلوبه صلّى اللّه عليه وآله لم يكن إثبات نبوّته للناس من خلال الاستدلالات الكلاميّة، فالنبوّة كانت ظاهرةً تعرض وتنتج الإيمان»[3].

ومضمون الوحي إنّما يقوم على العرض لينتج ولادةً أو ولادات إيمانيّةً متكرّرة، والأصل في ما يقوم عليه مضمون الوحي إنّما يستهدف الوصول إلى الإيمان؛

---

(١) محمد مجتهد شبستري، **مدخل إلى علم الكلام الجديد** (بيروت: دار الهادي، ٢٠٠٠)، الصفحة ٢٥.

(٢) المصدر نفسه، الصفحة ٤٤.

(٣) المصدر نفسه، الصفحة ٤٦.



والإيمان خيارٌ مصيريّ «يختلف عن تلك الطقوس والتقاليد التي يطلق عليها اسم التديّن [...] وهو يصل إلى وعي خاصّ يمكّنه من اختيار ربّه».

إنّه وجهة تخاطب الإنسان بخياراته الحرّة بما هو فرد لا بما هو كائن تحكمه الطقوس والتقاليد، وإن كان لهذه أثرها في خطاب الوحي، إلّا أنّها لا تمثّل روح الوحي.

والوحي كظاهرة تاريخيّة لا يمكن لنا فهم ومعرفة مضامينه إلّا من خلال الأدوات السائدة في كلّ عصر ووقت. وبالتالي، فإنّ الاحتياجات والمتطلّبات التي نرجوها من الوحي سوف تتعرّض لمثل هذا التبدّل والتغيّر.

فكثير من الأوامر والنواهي والسلوكيّات الأخلاقيّة والسياسيّة نتعامل معها من خلال طبيعة فهمنا السابقة للوحي والنبوّة، والنابعة من جملة مرتكزات وأصول فلسفيّة وكلاميّة وذوقيّة اعتبرت أنّ الخطاب النبويّ يشمل جميع أحوال الناس إلى يوم القيامة؛ ذلك أنّه خطابٌ مولويٌّ ملزم، أمّا لو آمنّا بكون الوحي ظاهرة تاريخيّة فنؤمن أنّ «دور النبيّ يقتصر على تعيين التكليف في دائرة (ما يجب وما لا يجب) في مجال القضايا الأخلاقيّة الأصليّة، وفي الدائرة التي لا يستطيع العقل أن ينفذ إليها، فعندئذٍ يستطيع أن يتعاطى مع الكثير من الأوامر والنواهي الصادرة والمتّصلة بمجال المعاملات السياسيّة والاقتصاديّة وغيرها، على أنّها إرشاديّة، ناظرة إلى طريقة العقلاء ورسمهم في عصر معيّن، وبذلك يسمح لنفسه أن يختار في هذا العصر طريقًا آخر»[1].

والحديث عن أنّ في الإسلام كلّ شيء ناجز بدليل قوله سبحانه إنّ في القرآن ﴿تِبۡيَٰنٗا لِّكُلِّ شَيۡءٖ﴾[2] غير دقيق، إذ كلمة شيء في كلّ فضاء لها معناها الخاصّ، وفي فضاء القرآن لها معناها الخاصّ. فصحيح أنّ «القرآن يتضمّن بيان الهداية وهو ينطوي على تفاصيل ذلك، وهذه الهداية في وظيفة النبيّ، ولكن يجب أن ننظر معنى الهداية التي هي وظيفة النبيّ وحدودها ومجالها [...] إنّ الدين يتّسق مع الحياة الفضلى [...] أمّا إيجاد هذا الطراز من الحياة فهو يكون بالعقل فقط،

---

(١) المصدر نفسه، الصفحة ٩١.

(٢) سورة **النحل**، الآية ٨٩.



وبرامجها شأن من شؤون العلم؛ أمّا السعادة الأخرويّة فهي أمرٌ يتحرّك باتّجاه آخر [...] يستبين هذا الطريق بالدين»[١].

أخيرًا، إنّ كمال الدين المعلن بالوحي إنّما هو اكتمال الإعلان الدينيّ الموحى، ولا يصحّ أن نطرح احتياجاتنا على الدين ونطلب منه حلّها.

وبهذه النقطة، يفترق الاتّجاه الثالث منهجيًّا عن الاتّجاه الثاني في جدليّة العلاقة بين الواقع والوحي، لنستكشف بذلك أنّ هذا الاتّجاه اعتبر أنّ مضمون الوحي، وكما عبَّر أصحابه في كلّ تضاعيف أبحاثهم وكلامهم، هو قيمةٌ إلهيّة دخلت التاريخ، وهي قابلةٌ على الدوام لتتماثل مع واقع البشر ومتغيّراتهم. ولا يمكن فهم المضمون إلّا كما عرض نفسه وبأدوات معرفيّة تحدّدها محدّداتنا ومرتكزاتنا، بحيث يصبح المقروء والقارئ شيئًا واحدًا، بحيث يصبح مضمون الوحي هو ما تصل إليه أفهام المفسّرين.

وقد وصل هذا الاتّجاه في بعض تعرّجاته إلى اعتبار أن «الشريعة - الوحي صامتة»، وأنّ مضمونها هو عبارةٌ عن تجربة دينيّة فرديّة؛ والتجربة الدينيّة تعني «المواجهة مع الأمر المطلق والمتعالي (Transcendence)؛ وهذه المواجهة تتمظهر في صور مختلفة، فقد تبدو أحيانًا بصور الرؤيا، أو بسماع النداء، أو برؤية الشكل واللون، أو الإحساس بعظمة مطلقة لا متناهية، أو بالقبض والظلمة، أو بالبسط والنورانيّة، وقد تبدو أحيانًا أخرى كعشق لمعشوقٍ غير مرئيّ، أو إحساس بحضور روحانيّ لشخصٍ ما، أو اتّحاد مع شخص أو شيء، أو نوع من نزع وخلع الذات والتجرّد عنها والبقاء معلّقًا في الفراغ»، و«إن تجربة الصوفيين والتي هي عين الوحي حقّ، ولا تقلّ عن الوحي في شيء [...] وبالتالي، فالكل وحي، غايته أنّ الوحي ذو مراتب عديدة، فله مرتبة سفلى، وله مرتبة علياء، وقد يصاحَب أحيانًا بالعصمة»[٢].

وبهذا، فالوحي تجربة بشريّة دينيّة قد تأخذ جنبة وبُعد العصمة، لذا فهي

---

(١) **مدخل إلى علم الكلام الجديد**، مصدر سابق، الصفحة ٩٤.

(٢) انظر: عبد الكريم سروش، «الطرق المستقيمة: قراءة في التعددية الدينية»، في: **بين الطريق المستقيم والطرق المستقيمة**، ترجمة حيدر حب الله (بيروت: معهد الدراسات الإسلامية للمعارف الحكمية، الطبعة ١)، الصفحات ٢٤ و٢٧ و٢٨.



نسبيّةٌ. الأصل فيها بُعدها البشريّ في خبراته وتراكمه وتلاوينه، وكلّها واحد متعدّد لا فضل لوجهة فيها على وجهة. فالوحي كأنّما هو حقيقة مُبهمة، وطبيعة سارية تقبل كلّ الصور. إنّها هذه المرّة هي الصامتة المنفعلة والمتحدّث الفاعل هو الإنسان – البشر. لذا، فدين المرء هو فهمه أنّه وحيه الخاصّ.

أمّا الوحي العامّ فهو الرابط بسيلانه بين ما تمليه ظروف الزمان والتاريخ والمكان والبيئة، والمدارك والأفهام والمحاصيل العلميّة والمعرفيّة والانفعالات النفسيّة والوجدانيّة.

وهذا ما سوف يفرض جملةً من الاستحقاقات والمتطلّبات والأسئلة والإشكاليّات التي يثيرها البشر، ويسعون للوصول إلى معانيها ومضامينها نحو عنوان كبير اسمه الوحي. إذ لا رسالة للوحي وأهدافه وغاياته إلّا الإنسان. وبالنتيجة، فإنّ أثر مثل هذه الاتّجاهات تختلف بحسب موقفها من مضمون الوحي.

فعلى النهج الأوّل، سعيٌ للتماثل بين الإنسان وبين سمات المتعالي الذي تمليه دلالات الوحي من طهر وقداسة وحكمة وعزّ وشموليّة وقيمومة.

وعلى الثاني، بثٌّ حيويٌّ هادٍ لكلّ مواضع السكون والقلق البشريّ.

أمّا على النهج الثالث، فتكييف للوحي مع كلّ واقع مستجدّ تمليه الظروف وسلطات الأمر الواقع وإملاءاته الكونيّة العالميّة.

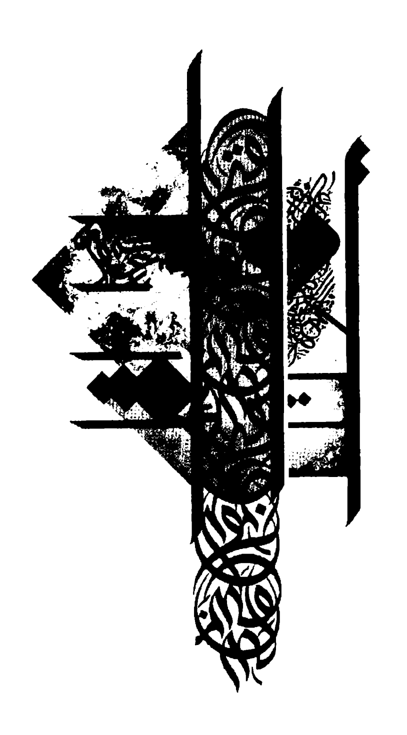
أمّا ما ينبغي لنا ملاحظته، هو أنّ الاتّجاه الأوّل وإن تأثّر بمدارس فلسفيّة وذوقيّة وعرفانيّة وسمت منهج قراءته، إلّا أنّه اتّكأ على إثارة العلاقة بين آيات الوحي ليستخرج منها جملةً من الحقائق والمفاهيم. والاتّجاه الثاني وإن سعى لربط أفكار وتصديقات الوحي ببعضها البعض، إلّا أنّه لم يسمح لنفسه إنشاء مقولات إلّا بعد استنفاذ أسئلة الواقع وعرضها على معطيات الوحي التصديقيّة – حسب الشهيد الصدر – يبقى بالنسبة للاتّجاه الثالث أنّه اعتمد على طريقة في الفهم تستند إلى جملة من المعطيات والعلوم والمعارف التي أطلقوا عليها اسم «الدراسة البرّانيّة» لجوّانيّات الوحي.

والملاحظ أنّ هذه البرّانيّات استفادت من دراسات في نقد النصّ تشاكل، بل تتماهى، مع دراسات لاهوتيّة حينًا، وأخرى تتشاكل وتنبع من فلسفة العلوم

والألسنيّات والتأويل الفلسفيّ.

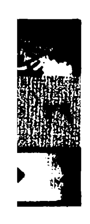
بحيث قد يلمح الناظر، وبوضوح أحيانًا، الضرورات المنهجيّة عندهم لتطويع المضمون بما يتناسب مع الآيات وطرق الفهم.

وهكذا فسيبقى الوحي بكلماته بابًا مشرّعًا أمام محاولات بحثيّة ومنهجيّة لتشكيل المرتكزات والمباني المفيدة والمستفيدة؛ والتي تتجاوز المشكلات القائمة عند ما هو قائم دون أيّ تجاوز سلبيّ ومواقف مسبقة. إذ مرّةً جديدةً لا بدّ من الركون لمقصد متابعة الحقيقة وبتواضع علميّ رزين.



# القرآن:

# جدل النصّ والواقع



الحديث حول القرآن بما يستدعي الحديث حول «النصّ والواقع» يُلزمنا أن نحدّد مقصودنا بكلٍّ من النصّ والواقع من جهة، كما يُلزمنا بالبحث حول ارتباط كلّ منهما بالقرآن الكريم من جهة ثانية.

إنّ النصّ، فيما نقصد، هو ذاك المكتوب بين دفّتَي المصحف الشريف، والذي نذهب نحن معاشر المسلمين، وبالإجماع، إلى أنّه كلام اللّه المُنزل الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، وأنّه يستهدف هداية الناس ونقلهم من الظلمات إلى النور، ومن عبادة الأرباب والسلطان والهوى إلى عبادة الإله الواحد.

كما نذهب إلى أنّ هداية النصّ لا تقتصر على الجانب الفرديّ والعباديّ، بل هي بالإضافة إلى ذلك ترسم مسار الانتظام السياسيّ والحياتيّ العامّ للأمّة، وتحدّد وجهتها في حركة الصراع ضدّ الظلم والطغيان والباطل، وصولًا إلى إقامة دولة العدل وبناء إنسان التقوى والتحرّر المسؤول.

لكنّي أعتقد أنّ جملة هذه الأمور لا تمثّل الإشكاليّة الأساسيّة؛ إذ الإشكاليّة الأساسيّة بين المسلمين هي في طبيعة التعامل المشروع مع النصّ.

فهل دورنا أن ننطلق من النصّ لنعود إليه؟ أم أنّ المطلوب هو الانطلاق منه نحو فُسَح أخرى؟

وفي معرفتنا به، هل نتعامل معه كحروف تشكّل كلمة، وكلمات تشكّل آية، وآيات تشكّل سورة، ونركن إلى ما تعنيه تلك الكلمات والآيات والسور من معانٍ حرفيّة، وهو ما أُطلق عليه اسم التفسير التجزيئيّ، ثمّ بأيّ خلفيّة نقوم بهذا التفسير،



على أساس اللغة واعتبارها ذات حجيّة مطلقة في فهم النصّ، أم على أساس التنزيل والتاريخ، أم المعتقدات الكلاميّة، أم الإعجاز البلاغيّ، أم غيرها من الأمور؟

ثمّ هل بإمكاننا أن نتعامل مع المصحف كنصّ كلّيّ نربط معنى كلّ آية بنظامه العامّ؟ وما هو هذا النظام؟ وهل يصحّ مبدأ تفسير القرآن بالقرآن وهو ما أُطلق عليه اسم التفسير الموضوعيّ؟

ثمّ، أليس مثل هذا التفسير الموضوعيّ يمثّل انطلاقًا من القرآن والعودة إلى نقطة الانطلاق؟

أم أنّ بالإمكان تجاوز التفسير نحو التدبّر، والتدبّر مفردة تمثّل أسلوبًا وقيمةً من القيم التي حثّ القرآن عليها، وهل بالإمكان تجاوز التفسير والتدبير نحو التأويل؟ وعن أيّ تأويل نتحدّث؟ إذ البحث في هذا الموضوع دمج بين التفسير والتأويل، معتبرًا أنّه كشف اللثام عن المعنى التطابقيّ، وبأفضل الأحوال عن المعنى التضمّنيّ، وإذا ما تجاوزوا هذا المعنى نحو اللوازم توقّفوا، ليُفتح مسارٌ آخر من المدارس التي بعضها يعيد التأويل إلى المعنى الأوّل، وما أدراك ما المعنى الأوّل، وبعضهم يعتبر أنّ التأويل يشير إلى الحقائق الموضوعيّة للفظ، وهناك من قال: إنّ هذه الحقائق تنتسب إلى عالم يشبه عالم المثل وله أثره الحقيقيّ، وهكذا أدّى الأمر إلى نشوء مدارس تأويليّة تتحدّث عن الرمز والمجاز، بل وعن معنىً لا يشابه ما يثيره اللفظ. إلى أن تولّدت فلسفات للتأويل تفصل بين النصّ ومعناه، وتحيله إلى عالم مفتوح بالقارئ وبالانطباع وإلى ما هنالك.

فعن أيّ تأويل نتحدّث؟

إنّها الإشكاليّة التي فرضت إعادة القراءة لمعنى النصّ المقدّس، ومنه أعادت فرض الضرورة لقراءة معنى الوحي، وهل هو خارج-بشريّ، أم أنّه بشريّ ونظامه اللغويّ والمعرفيّ يخضع لما تخضع له البشريّة من محدوديّة ونقص وتبدّلات؟

هل هو المولِّد للمعنى والقيمة في الزمن والمكان؟ أم أنّه وليد معاني وقيم الزمن والأمكنة المتصرّمة والمتنوّعة حدّ التناقض أحيانًا؟

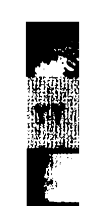
فبموجب ذلك، نتلمّس أو نعايش قداسة النصّ، وبمعنًى أدقّ، نوعيّة القداسة التي تحفُّ النصّ. إذ لو فرضنا النصّ فوق بشريّ لكانت قداسته ذاتيّة ترخي بظلالها



على الناس وحدود الزمان والجغرافيا، أمّا لو كانت وليدة الحدود والبشر، فقداسته تتبع ما تواصى البشر عليه فيما بينهم من إضفاء القداسة، وقد يأتي من يدّعي التحرير ليبني لهم أفق علاقة جديدة مع النصّ يخرجهم بها من القداسة إلى النقد. وبذلك يعيد تشكيل هويّة الجماعة ومضمونها وينقلها من كونها أمّةً إلى مجرّد جماعة تبحث عن خصائص تتكيّف فيها مع الواقع الجديد، وهنا تكمن الواقعيّة بفلسفتها ومنظورها العلمانيّ الذي يستهدف علمنة النصّ والوحي والإسلام.

أمّا الواقع، فالحديث فيه، وإن كان ذا شجون، لكنّا نمرّ عليه باختصار، إذ أوّل ما يتبادر إلى الذهن عن الواقع هو تلك الظروف والأحداث والارتباطات القائمة بين الناس والدول والأنظمة. إنّه اللحظة التي تفرض نفسها عليك. ولو تأمّلنا قليلًا، فإنّ الواقع الجوّانيّ، للحظة، يقع في مدار الثقافات والعادات والأعراف، بل والقوانين والمنظومات. ثمّ لو توغّلنا أكثر لألفينا الأمر يتمركز عند منظومات القيم بالتحديد، سواءً منها المؤثّرة في السلوك العامّ، أو تلك المتولّدة عن الفلسفات والأفكار والعلوم. وبناءً عليه، فإنّ الواقع بمعناه الأعمق قد يتصادم مع معنى الوحي وقيمه الموجِّهة. بل أكاد أن أقطع، أنّ المعركة الحضاريّة الأعنف في التاريخ الممتدّ هي تلك التي تتناقض فيها قيم القطيعة مع الوحي، كما هو حاصل في واقعنا المعاصر، وتلك القيم الفائضة والمستلّة من الوحي الإلهيّ. إنّها القيم الإلهيّة الخلّاقة لواقع إنسانيّ تتناغم فيه مسارات الأحداث ومضامين الفطرة الإلهيّة التي فطر اللّه الناس عليها. ممّا يعني أنّ الحديث حول الانسجام أو التنافر بين الواقع والنصّ الموحى، هو حديث ملتبس، إذ ليس الواقع إلّا وعاءً يضمّ قيم الوصال مع الوحي، أو قيم القطيعة والانفصال عنه. وبالحالة الأولى، نحن أمام إنسان مُجزّأ بين اللحظة المقطوعة والفطرة الموصولة بالوحي عبر النصّ. وهو إنسان التثاقل إلى الأرض الذي يحفرُ في عالم الأشياء وترشيد الأرقام وتوظيف المعطيات. إنّه إنسان الانقسام ما بين الإنتاج الانحصاريّ والاستهلاك المخزي، بحيث انقسم العالم بفعل ذلك إلى دول منتجة ومستبدّة في السياسة والمعرفة، وأخرى تستهلك حتّى لقمة العيش اليوميّة فضلًا عن المعرفة والكرامة. أمّا الحالة الثانية، فإنّها إنسان السواسية في الكرامة والحقّ والاكتشاف. إنّها إنسان ﴿خَلَقَكُم مِّن نَّفۡسٖ وَٰحِدَةٖ﴾[1]

(١) سورة **الأعراف**، الآية ١٨٩.



التي يتناغم فيها الداخل النفسيّ والروحيّ للإنسان مع موقعه وموقفه من الطبيعة وعمارة الحياة. وذلك بفضل الكلمة الإلهيّة الهادية «الوحي». ممّا يعني أنّ العلاقة مع المحيط الطبيعيّ والإنسانيّ ليست ملكًا لأحد «إن المُلك إلّا للّه»، وأنّ الإنسان بما هو إنسانٌ مُستخلَف على الحياة ومؤتمَن، وبموجب تحمّله للأمانة يترفّع بالتقوى عن نظائره من المخلوقات.

أمّا المعرفة والعلم والاستفادة من كلّ اكتشاف فهو أمر مفتوح، لأنّه صورة الشكر للّه، ومعرفة موجبات ووسائل رحمته سبحانه وتعالى.

فليس الواقع، أيّ واقع، هو الضدّ للوحي أو النقيض له، بل إنّ الواقع الحامل لمعاني ودلالات القطيعة عن السماء هو ذاك الذي ينفصل بقيمه التثاقليّة إلى الأرض عن سموّ الوحي وقيمه.

يبقى على المستوى المعرفيّ والمنهجيّ، كيف يمكن لنا أن نتمثّل هذه العلاقة التواصليّة بين النصّ والواقع؟

## الأبعاد المعرفيّة للوصال التكامليّ بين النصّ والواقع

علينا في هذا الإطار أن ننطلق من جملة أسس منها:

**أوّلًا**: إنّ النصّ بما هو معصوم، سواء أكان قرآنًا هو وحي اللّه، أم كان حديثًا للمعصوم، فهو مسكون بقيم ودلالات وحي اللّه تعالى ﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ ٱلْهَوَىٰٓ * إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ﴾[1]. إذًا، الوحي هو مركز الهدي في النصّ المعصوم.

**ثانيًا**: إنّ عالم الطبيعة وسنن الوجود والحياة والطبيعة هي أيضًا وحيٌ إلهيّ بمعناه الوجوديّ والأخلاقيّ، لا بمعناه التشريعيّ، هنا.

**ثالثًا**: إنّ كلّ قول أو فعل أو تولّد ما، لعادة أو عرف أو قانون أو غير ذلك ممّا يقع في دائرة الاختيار، هو إمّا أنّه يتواصل مع قيم الوحي وتعاليمه أو يتنافر معها. لذا، فإنّ ميزان الحكم على الأشياء هو هدي الوحي الذي يعني صراط الكلمة

---

(١) سورة **النجم**، الآيتان ٣ و٤.



الإلهيّة، والفطرة الإنسانيّة، والسنّة الوجوديّة. إذ بموجبه نمايز بين منطق الأشياء وهويّة الحقائق.

عليه، فليس دور الوحي في تفاصيل الأشياء والمعارف والعلوم، بل هداية مكنون الحقيقة والقيم فيها. إنّ الوحي والنصّ لا يقارب وقائع التبدّلات العلميّة، بل منافذ النظر فيها، وقيم التوظيف لها، درءًا لخطر تحوّل الإنسان إلى نمرود يملك بمنطق «أنا أحيي وأميت».

إنّ وظيفة الوحي أن توسّع مدارك اللحظة وآنات القوّة المستبدّة بأن تعطي الأبعاد الأعمق والأشمل ﴿قَالَ إِبْرَاهِيمُ فَإِنَّ ٱللَّهَ يَأْتِي بِٱلشَّمْسِ مِنَ ٱلْمَشْرِقِ فَأْتِ بِهَا مِنَ ٱلْمَغْرِبِ فَبُهِتَ ٱلَّذِي كَفَرَ﴾[1].

لذا، فمعركة الوحي الحقيقيّة هي معركة القيم الهادية والبانية. أن تجعل من الواقع سُبُلًا لوحدة التناغم الإنسانيّ بكمالاته، وأن تبني حضارة الأمانة لا حضارة التسيُّد الهدّام ﴿إِنِّي جَاعِلٌ فِي ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾[2].

## مناهج التواصل بين النصّ والواقع

لا يخفى على أحد حجم العمل الذي سعى فيه الباحثون مؤخّرًا إلى تفكيك النصّ وعُرى الاتّصال بينه وبين الواقع وقيم الحياة، حتّى بات النصّ لكأنّه هملٌ من القول، وضغينة من الماضي الثقيل الذي يريد حرف مسار المعاصرة عن التقدّم والارتقاء. إنّه منطق التفكيك، هو ذاك الجامع لمقاصد المنهجيّات التحديثيّة في قراءة القرآن.

تفكيك بين الحياة والوجود ومصدرهما، تفكيك بين الذهن والخارج، تفكيك بين المصلحة والأخلاق، تفكيك بين اللفظ بدلالته والمقصد الذي يعنيه أو يُؤوّل إليه ويؤوِّله، تفكيك للذات إلى هويّات، والنصّ إلى عبث، والصراط إلى سُبُل، والأمّة إلى جماعات وأحزاب، والعلوم إلى سلوب ونفي.

---

(١) سورة **البقرة**، الآية ٢٥٨.

(٢) سورة **البقرة**، الآية ٣٠.



وسعيٌ دؤوب، بالتالي، إلى تفكيك القرآن عن مصدر تنزّله، بل وعن المُخاطب الذي جاء إليه. لكأنّما اللّه في حيثيّة، والقرآن في ظرف، والإنسان في حدود لا تتضافر مع ظرف القرآن، ولا حيثيّة السموّ الإلهيّ. كلّ هذا كان في جانب الفصل المنهجيّ بين الوحي «النصّ» و«الواقع».

أمّا على الضفّة الثانية، فإنّ جهدًا معاصرًا سعى لتأكيد القيم التوحيديّة للنصّ والواقع عبر منهجيّات أطلق البعض عليها اسم «إسلاميّة المعرفة»؛ وهي تسعى للانطلاق المنهجيّ من رؤية مفادها أنّ الوجود والحياة هما كتاب اللّه التكوينيّ، وأنّ النصّ هو كتاب اللّه التدوينيّ، وهي رؤية تنطلق بحقيقة الأمر من نظرة صوفيّة وفلسفيّة للواقع ومتن الواقع. إذ تراه مجلى للحضور الإلهيّ وآيات تشير إليه، إلّا أنّ هذا المسعى باء بكثير من الإخفاقات لما لحقه من إسقاطات منهجيّة مستعجلة في مقرّرات، إذ ذهبت إلى معارف ومنهجيّات وعلوم غربيّة ناجزة، ثمّ سعت بعد ذلك لقراءتها بالحرف الإسلاميّ والدينيّ، ممّا أظهر الأمر وكأنّه تلفيق بين أمور متضادّة أكثر ممّا هو تبيئة للعلوم والمعارف.

هذا، ومن المفيد بهذا الصدد أن نشير إلى المنهج الذي مارسه السيّد محمّد باقر الصدر ضمن سلسلة من المحاضرات القرآنيّة، جُمعت تحت عنوان **المدرسة القرآنيّة** أو **السنن التاريخيّة في القرآن الكريم**، اعتبر فيها السيد الشهيد أنّ الواقع هو مثار السؤال، وبالتالي فإنّ العلوم والمعارف النابتة من أرضه هي مورد التوليد الدائم للاستفهام والإشكاليّة.

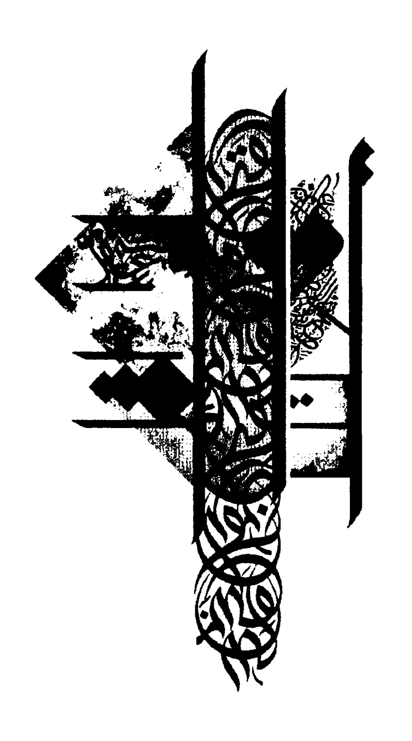
وأنّ النصّ القرآني بّما هو مصدر هداية فإنّ علينا أن نلقي بمثاقيلنا المعرفيّة على القرآن، لا لنتلقّى الإجابات الناجزة، بل لنحفّز فريضة التدبّر في آيات اللّه (النصّ) على التفكّر في الواقع، ولننشئ بذلك جسر وصال بين النصّ والواقع عبر المركز الإنسانيّ المتمثّل بالتدبّر في الآيات التدوينيّة، وبالتفكّر في الآيات الآفاقيّة والأنفسيّة بما هما حاضرة الواقع في تبدّلاته ومساراته الجارية المستهدية بقانون وسنّة إلهيّة قرآنيّة اسمها «الجري»؛ التي تفيد أنّ مجرى الزمن يفسّر مكنون القرآن التوليديّ، والذي لا تنقضي عجائبه. وقد عمل المفكّر الإسلاميّ محمّد تقي مصباح اليزدي في موسوعته **معارف القرآن** على تطوير هذه المنهجيّة الصدرائيّة، وتحدّث عن إمكانيّة تشكيل منظومة معرفيّة توحيديّة شاملة من خلال هذه العلاقة التبادليّة



الجدليّة بين النصّ والواقع. إلّا أنّ هذه المحاولات لم تلق، إلى الآن، الاهتمام اللازم لتطويرها.

وفي ظنّي أنّ هذا المنهج الصدرائيّ في قراءة جدليّة النصّ والواقع مؤهّل ليكون نقطة الانطلاق في المشروع المعرفيّ الضخم الذي دعا إليه الإمام الخامنئي مؤخّرًا، والذي اعتبر فيه أنّ العلوم المعرفيّة، من فلسفة وفلسفة علم واجتماعيّات وإنسانيّات، قد نبتت مؤخّرًا في بيئة اصطنعت قطيعةً مع الوحي عند ملاقاتها الواقع والوقائع. وأنّ على جهد التجربة الحيويّة للمسلمين اليوم أن تصل ما انقطع معرفيًّا في الناتج الفكريّ والمعرفيّ.

أختم هنا لأقول: إنّ بحثًا في معنى الجدل الإيجاديّ على طريقة الفلسفة الإشراقيّة والصدرائيّة هو المفتاح المنهجيّ للارتقاء بمعرفة معاني الواقع بسرّ هداية النصّ ممّا يفتح وضوحًا للرؤية على مستوى فهم الواقع، وتأويلًا اجتهاديًّا تجديديًّا لما يستكنه النصّ من قيم ودلالات. وهذا سبيل ارتقاء هويّة الأمّة نحو مقصدها في الوقت الذي يمثّل فيه فصام النصّ والواقع غفلة التثاقل نحو الأرض، ومتابعة الآخر حذو النعل بالنعل، ممّا يبقينا خلفه دومًا دون أن نقدر على تحقيق أيّ تجاوز أو استقلال.



# إشكاليّة العلاقة بين المنهج والنصّ الدينيّ

تستمرّ جدليّات العلاقة التفاعليّة بين الدين وتطوّرات الواقع العلميّ والمعرفيّ في فرض نفسها كسؤال إشكاليّ يتلمّس حركةً من الدورة الفكريّة الباحثة عن موارد الالتباس أو التكامل في هذه العلاقة؛ فمن ثنائيّات الدين والفلسفة، إلى الدين والتصوّف، إلى الدين والوافد، إلى الدين والعلم، وغير ذلك، تبرز ثنائيّة الدين والمنهج لتُعَبِّر عن موجة من أنماط وصنوف التفكير، ومسبّبات التأثير ضمن نمطيّة معيّنة لما يصحّ عليه تسمية تفسير أو تأويل النصّ الدينيّ. من هنا، استدعى الأمر في معالجة إشكاليّة العلاقة بين النصّ الدينيّ والمنهج القيامَ بخطوات تمهيديّة لمنشإ الاتّجاهات والتفاعلات الواقعة والحاصلة عند الباحث في الإطار الدينيّ بتحفّز منهجيّ ما.

ونبدأ بتحديد تلك الممهّدات والاتّجاهات بالشكل التالي:

## ١. الفلسفة والعقل

هل إنّ العقل بمرتكزاته الأوّليّة رهنٌ للفلسفة، بحيث إنّنا لا نتمكّن من الحديث عن نتاج عقليّ إلّا ونكون حُكمًا نتحدّث عن نتاج فلسفيّ؟ أم أنّ الصورة هي أنّ الفلسفة ومباحثها بالضرورة هي مبحثٌ عقليّ؟ وبالتالي، فالعقل هو المحيط الذي تقبع فيه الفلسفة، دون العكس، بل إنّ العمل المنهجيّ إنّما يبدأ خطّ مسيره من أوّليّات عقليّة ثابتة، ومن ملاقاة لمجهول هو مشكلٌ يحتاج إلى حلّ، ومن دهشة تثير في النفس الرغبة في المعرفة، ومن سؤال مركزيّ أو أكثر يبحث عن العلل (المصدّرة والغاية).

لعلّ جملة الأسئلة هذه والعوامل مع طريقة الفهم على أساس التحليل



البحثيّ-البرهانيّ، بالغالب، هي الطريقة والنهج الذي يُسمّى بالفلسفة. وقد يحصل أنّ البعض ينطلق من جملة هذه المنطلقات، وبطرق مختلفة، من الفهم أو إدخال عوامل مختلفة عمّا ذكرته، فيُشكّل بذلك مذهبًا أو نمطًا فلسفيًّا خاصًّا، حتّى وصل الأمر بالبعض لاعتبار أنّ الفلسفة هي «ممارسة السؤال، حاملًا عبارة «ممارسة السؤال» على معنى «الخروج من سؤال إلى سؤال»، ومحتجًّا في ذلك بأنّ الجواب في الفلسفة يفنى، بينما السؤال فيها يبقى»[1]، وهذا يعني فيما يعنيه:

**أوّلًا**: أنّ السؤال هو روح الفلسفة والتفلسف؛ «الوجود الذاتيّ»، وأنّ كلّ مضمون يطرح بوصفه جوابًا هو عرضٌ تتغيّر صوره ومحمولاته.

**ثانيًا**: بما أنّ السؤال، كما في اللغة، هو الطلب؛ والطلب هو الشرط الضروريّ لحصول المعرفة، فتكون الفلسفة بانبنائها على السؤال قائمةً مقام الشرط الذي تحصل به المعرفة. وهذا ما سيفتح للمشتغل بالعلم والمعرفة باب ممارسة التفلسف.

**ثالثًا**: إنّ طبيعة السؤال تقوم على قابليّة استثنائيّة لإيجاد تداعٍ لأسئلة مماثلة أو ضدّيّة[2].

وهكذا، فإنّ الميدان سيبقى مفتوحًا إلى حدود لا حصر لها، ولعلّها قد تصل إلى تعدّد وتنوّع يتساوق مع تعدّد وتنوّع الأفهام. وهذا ما دعا اليوم إلى فتح الباب واسعًا أمام محايثات ما بين العلوم والفلسفة؛ بحيث إنّك لن تقبض على معنىً محدّد للفلسفة، بل كلّ ما يمكن الوصول إليه:

١. إنّها «ممارسة للتفلسف»؛ وذلك بالتحفّز النقديّ لمواجهة أيّ إشكاليّة.

٢. إنّها تمثّل، بالغالب، وجهة نظر معرفيّة-فلسفيّة تجاه «رؤية العالم أو الوجود».

٣. تتشكّل كلّ نظريّة فلسفيّة من قبليّات لا تنتمي إلى القضايا المنطقيّة، بل هي قبليّة تعتمد على الخبرة؛ إذ يلزم التزام الحجّة الفلسفيّة بمنطق صوريّ محكم، وقد يكفي في الغالب تقديم الحجّة مدعَّمةً بمقدّمات مقنعة.

---

(١) طه عبد الرحمن، **فقه الفلسفة** (الدار البيضاء: المركز الثقافيّ العربيّ)، الصفحة ١١.

(٢) راجع: المصدر نفسه.



٤. انبناء النظريّة الفلسفيّة على نسق من التصوّرات والأحكام المترابطة بعضها الآخر بشكل محكم، وقد توضع لمثل هذا الترابط خصائص هي: البساطة، الوضوح، الشمول، كشرط لاعتبارها نظريّةً فلسفيّةً تستحقّ العناية.

لكنّ مثل هذه الموارد من التوافق بين الفلاسفة لم يُخرِج الفلسفة عن كونها حالةً إنسانيّةً تغلب عليها القناعة الشخصيّة، مع كلّ ما تختزنه من دعاوى شموليّة، وطاقات على طرح الكلّيّات وجمع ما تبعثر أو تكثّر.

وهذه الميزة - القناعة الشخصيّة - هي ما أوصلت للقول «بالحقّ المفتوح» لإنتاج أنماط فلسفيّة، أو فلسفات متنوّعة. كما وأنّه هو الذي دعا إلى القيام بخطوتين:

**الخطوة الأولى**: السعي لبحث حدود ونطاق انتشار المبحث الفلسفيّ. وهو أمرٌ مرّ بمراحل متفاوتة من التوسعة والتضييق على حدود نطاق البحث الفلسفيّ.

ولعلّه اليوم يتحدّد بالمجالات التالية:

١. الميتافيزيقا أو الأنطولوجيا الفلسفيّة.

٢. المعرفة، ومدى إمكان قيام معرفة موضوعيّة، وبحث ملاكات الخطإ والصواب، وموضوع القبليّات والأحكام واليقين والاحتمال.

٣. فلسفة العلوم؛ أي ما يُعنى «بمبحثَين رئيسيَّين: مبحث المناهج أو الميثودولوجيا، ومبحث المشكلات الناشئة عن تطوّر تلك العلوم ما لا يدخل في نطاق التخصّص نفسه. ويتناول مبحث المناهج العامّة أو الخاصّة. ويضمّ علم المناهج العامّة دراسةً للقواعد العامّة في أيّ بحث كقواعد الاستنباط والاستقراء، وهما جزء ممّا يتناوله علم المنطق. أمّا المناهج الخاصّة، فهي دراسة لمنهج البحث في كلٍّ من تلك العلوم؛ إذ يختلف منهج علم ما باختلاف موضوعه [...] وكذلك تختلف المشكلات الفلسفيّة الناشئة من تلك العلوم باختلاف العلم موضوع البحث»[1].

ولا يخفى أنّه ونتيجة مثل هذا التقسيم، ومراعاة الدور الفعّال الذي أخذه علم المناهج في إطار المبحث الفلسفيّ، وبسبب طبيعة التأثير والفعاليّة المتبادلة بين

---

(١) راجع: محمود زيدان، **مناهج البحث الفلسفيّ** (القاهرة: الهيئة المصريّة العامّة، ١٩٧٧)، الصفحات ٢١ إلى ٢٣.



الإشكالات التي تولّدها العلوم، والمناهج التي تعمل على بحثها ونقدها وتحليلها كما وتركيب معطياتها، تولّدت فلسفات مثل فلسفة اللغة، وفلسفة الدين، وفلسفة الفقه، وغيرها من الفلسفات. وهذا سيفتح الباب واسعًا للدخول إلى مبحث طبيعة العلاقة بين النصّ الدينيّ سواءً في إطاره العامّ «الدين ككلّ»، أو في إطاره التفريعيّ «الشريعة»، أو «الفقه».

**الخطوة الثانية:** الانطلاق من أسئلة وإشكاليّات وفرضيّات أعمّ من الفلسفة؛ وعدّها ممّا يصحّ إطلاق اسم «علم الفلسفة» عليه. من هذه الأسئلة: إلى أيّ حدّ يمكن اعتبار الاختلاف بين الفلاسفة ومذاهبهم أمرًا حيويًّا؟

وهل يمكن للفلسفة أن تكون علمًا؛ أي هل للفلسفة موضوعات محدّدة، ومنهج محدّد، ونتائج مثمرة يتناولها الفيلسوف عن سابقة يصحّحها، أو يعدّلها أو يطوّرها؟[١].

ومن الاقتراحات الإشكاليّة اعتبار كلّ منهج أو طريقة بحثيّة تتحرّك في معالجتها على أساس التحليل، وهو إجراء يعتمد «تحليل فروض أو تصوّرات أو مواقف معيّنة، إمّا لدحضها، أو لتوضيحها، أو لانتقاء عناصرها المقبولة ونبذ عناصرها الأخرى التي لا تقف أمام النقد»[٢].

التركيب؛ وهو خطوة تأتي بعد التحليل، من أجل «ترتيب ما وصل إليه من عناصر ترتيبًا جديدًا، أو يصنّفها تصنيفًا جديدًا، أو اكتشاف علاقات جديدة بين تلك العناصر، أو هذه كلّها جميعًا»[٣].

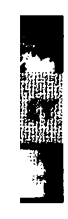
كما وتتحرّك المعالجة خاصّةً عند التركيب على أسس فرضيّة فلسفيّة يعمل على تفاعلها مع العناصر التي يشتغل عليها ويضعها كنقطة مركزيّة في مواجهة المشكلات والطروحات. يبقى أن نشير إلى أنّ هناك اتّفاقًا شبه مطبّق بين الفلاسفة، خاصّةً منهم المشتغلين والمولين للمنهج أهمّيّته الاستثنائيّة، مفاده: أنّه إذا كان للمنهج سبقٌ «منطقيٌّ» على النظريّة، إلّا أنّه – في الفلسفة – لاحقٌ «زمنيًّا»

---

(١) المصدر نفسه، الصفحة ١٢٤.

(٢) المصدر نفسه.

(٣) المصدر نفسه.



للنظريّة أو المذهب الفلسفيّ.

ولا شكّ في أنّ مثل هذه التحديدات في الوقت الذي تسمح لنا فيه تلمّس المحدّدات الخاصّة بالفلسفة والمنهج الفلسفيّ فإنّها تُشعرنا بالضرورة اللازمة لاكتشاف طبيعة العلاقة بين المنهج في تلوينه وسماته الفلسفيّة، وبين النصّ الدينيّ في رؤيته ومذهبه النظريّ.

وتتأكّد هذه الضرورة مع الالتفات إلى الإشارات العديدة التي يمكن أن نجدها في طيّات مباحث، أو حتّى تصريحات، علماء الدين في الإسلام، سواء منها في إطار علم الكلام أو الأخلاق أو الفقه؛ ذلك بِعَدّ هذه العلوم من سنخ العقل النظريّ تارةً، أو العقل العمليّ أخرى، ومن الإشارة إلى طريقة الحجج القرآنيّة أو الروائيّة وصياغتها واستهدافاتها. فهي أمور تضعنا أمام اعتبار أنّ ربّ الحكماء حدّث الناس بالحكمة، وبيّن وجهة الدين في نظرته للوجود والعالم والإنسان والحياة، إلّا أنّ هذا ليس بالأمر الذي يعفينا من التأمّل في العلاقة بين الفلسفة والمنهج والنصّ الدينيّ؛ لأنّ الصورة ليست خاليةً من جملة من التعقيدات والتشابكات المفاهيميّة والأحكام القيميّة في تحديد أفق العلاقة بين هذه الأمور.

## ٢. المنهج

إنّ الكلام عن المنهج وعلاقته بالعقل والفلسفة يدفعنا للحديث عن مستويات المعالجة التي يقوم بها المنهج، والتي منها:

**أوّلًا:** المستوى المتعلّق بالآليّات وأساليب وتقنيّات البحث العلميّ؛ إذ «المنهج العلميّ هو أسلوبٌ فنّيّ، يُتَّبع في تقصّي الحقائق وتبيانها، ويحتوي على عناصر التشويق، التي تُحفِّز القرّاء على البحث وتُمكّنهم من التعرّف على أسراره، ولهذا لم تكن المناهج قوالب ثابتةً تستوجب التقيّد بها، كما يعتقد البعض، بل هي أساليب تختلف بالضرورة من موضوع إلى آخر، ومن باحث إلى آخر، وحسب الظرف الزمانيّ والمكانيّ والفلسفة التي دفعت الباحث إلى اختيار الموضوع والبحث فيه»[١].

وعليه، فإنّ المنهج في هذا المنظور يتشكّل من:

---

(١) عقيل حسين عقيل، **فلسفة مناهج البحث العلميّ** (القاهرة: مكتبة مدبولي، ١٩٩٩)، الصفحة ٥٠.



١. الأسلوب الفنّيّ التشويقيّ.

٢. الأسلوب الذي يخوّلنا التعرّف إلى الحقائق.

٣. الأسلوب المراعي لمتطلّبات الظروف الزمانيّة والمكانيّة.

٤. وأخيرًا، هو الأسلوب الخاضع لفلسفة ورؤية خاصّة بالباحث.

**ثانيًا**: المنهج هو منطق التفكير، وهنا يكون التركيز على القواعد المعتمدة في منطلقات البحث، وضوابطه التي ينبغي أن تحكم سيره وخطواته؛ لذا عُدَّ المنطق الأرسطيّ منهجًا، كما عُدَّ المنطق التجريبيّ منهجًا أيضًا.

ومن هذه المناهج المنطقيّة:

١. **المنهج الاستدلاليّ**: وهو منهج يبدأ من قضايا مبدئيّة مسلّم بها إلى قضايا أخرى تتنج عنها بالضرورة دون الالتجاء إلى التجربة. ويتمّ هذا بواسطة القول، أو بواسطة الحساب[1].

٢. **المنهج التجريبيّ**: وهو منهج يُبدأ فيه من جزئيّات أو مبادئ غير يقينيّة إلى قضايا عامّة، وبالاستعانة بالملاحظة والتجربة لضمان صحّة الاستنتاج[2]، وهو ما يصحّ إطلاق المنهج الاستقرائيّ عليه.

٣. **المنهج الجدليّ**: وهو يذهب إلى القول بأنّ الأشياء تنطوي على جوانب أو مظاهر متناقضة، وبأنّ التواترات أو الصراعات هي القوّة الدافعة التي تُحدث التغيير.

هنا علينا الإشارة أنّه وعلى ضوء الطبيعتَين المذكورتَين للمنهج نشأ علم خاصّ «الميثودولوجيا» أُطلِق عليه «علم المناهج»؛ وهو يبحث في جملة العمليّات العقليّة، والخطوات العمليّة، للكشف عن الحقيقة والبرهنة عليها.

وبالتالي، فطالما «أنّ العلوم تتمايز بموضوعاتها، فهي تختلف كذلك بمناهجها؛ ولذلك لا يمكن الحديث عن منهاج عام للعلوم [...] إذ لكلّ علم

---

(١) عبد الرحمن بدوي، **مناهج البحث العلميّ** (الكويت: وكالة المطبوعات، الطبعة ٣، ١٩٧٧)، الصفحة ١٨.

(٢) المصدر نفسه.



منهاجه الخاصّ، تفرضه طبيعة موضوعه»، بل إنّ المنهج قد يُستكشف بعد القيام بالبحث العلميّ عبر ملاحقة الخطوات الفكريّة والعمليّة، ثمّ القيام بوصفها وتحليلها وتصنيفها ومناقشتها ونقدها، كلّ ذلك من «أجل صياغتها صياغةً نظريّةً منطقيّةً قد تفيد العالم في بحثه، وتجعله أكثر وعيًا لطبيعة عمله»(١).

**ثالثًا:** إعطاء المنهج نفس معنى «المعرفيّة»، بل اعتباره مضارعًا للإبستمولوجيا؛ إذ «إنّ الضابط المنهجيّ يعني القانون الفلسفيّ أو المبادئ الفلسفيّة الناظمة بتحديد واضح للأفكار، فالمنهجيّة تقنين للفكر»، لكنّها معرفة المعرفة؛ إذ شرط اعتبار المعرفة منهجيّةً هو تمتّعها بطبيعة تقنينيّة؛ إذ «دون هذا التقنين يتحوّل الفكر إلى تأمّلات وخطرات انتقائيّة قد تكون عبقريّةً ومشرقةً جدًّا [...] لكنّها لا تكون منهجيّةً، فمنهجيّة الأفكار أو تقنينها بالمنهج تماثل حالة توليد القوانين من الطبيعة».

وبالنتيجة يقرّر أصحاب هذا النحو من فهم التعاطي مع المنهج أنّ «المنهجيّة التي نعنيها هي خروج العقل من حالة التوليد الذاتيّ للمفاهيم إلى اكتشاف النسق المرجعيّ الذي يحاكم هذه المفاهيم نفسها ويؤطّر لإنتاجها؛ بحيث يحكم التطبيقات في مختلف الحقول الأخرى، فالمنهج هو خلاصة قوانين تحوّلت إلى نظريّات تحولت بدورها إلى إطار مرجعيّ، وليس مجرّد صياغة موضوعيّة للتفكير»(٢).

فهذا المستوى من فهم المنهج يقوم على اعتباره:

١. قانونًا فلسفيًّا ناظمًا.

٢. وهو منطقٌ تقنينيٌّ للفكر.

٣. وهو جملة من القوانين المولِّدة للمفاهيم.

٤. بل إنّه تجاوز توليد المفاهيم نحو اكتشاف النسق المعياريّ لمحاكمتها (وهي طبيعة منطقيّة).

---

(١) راجع: الجابري، **مدخل إلى فلسفة العلوم** (مركز دراسات الوحدة العربيّة، الطبعة ٣، ١٩٩٤)، الصفحة ٢٣.

(٢) راجع: محمد أبو القاسم حاج حمد، **منهجيّة القرآن المعرفيّة** (بيروت: دار الهادي، ٢٠٠٣)، الصفحتان ٣٤ و٣٥.



٥. يمثّل المنهج إمكانية تؤهّل الباحث تطبيق المفاهيم والقواعد والأنساق على الحقول المختلفة (وهذا يعني إمكانيّة قيام منهج معرفيّ واحد لجميع أو لغالبيّة الحقول المعرفيّة والعلميّة).

٦. أخيرًا، إنّ قوانين المنهج تمثّل الإطار المرجعيّ-المعرفيّ، ولعلّنا إذا أردنا التعاطي مع هذه المستويات الثلاث من فهم المنهج فنحن تارةً أمام تقنيّة بحثيّة-تعبيريّة، وأخرى أمام تعدّد في ضوابط القراءة محكومة بخلفيّة الباحث من جهة (الفلسفة التي يستند إليها)، ومحكومة بالحقل الذي يعالجه من جهة أخرى (الموضوع)، وبذلك تتعدّد المناهج بتعدّد الخلفيّات والموضوعات.

أمّا على المستوى الثالث فسنكون أمام رؤية شموليّة تحكم مسارَي المنهج الأوّل والثاني، وتشكّل الوجهة الفلسفيّة والمرجعيّة المعرفيّة التي نعتمد عليها وننطلق منها.

ولعلّ بحثنا في العلاقة بين المنهج والنصّ وإمكانيّة قيام منهج فلسفيّ لقراءة النصّ الدينيّ سيتناوب في معالجته بين الفهم الثاني والفهم الثالث للمنهج، إذ منهما يُشتمُّ أيضًا أخذ معنى العقل، أو التعقّل، أو البنى العقليّة في مضمار الفهم الثالث للمنهج.

وهنا نجيء إلى النصّ، أو النصّ الدينيّ. فلقد تعاطت المدارس التحليليّة والمنهجيّة المعاصرة مع كلّ أثر مكتوب أو مقول أو حفريٍّ أيضًا على أنّه نصّ، بل إنّ بعضها توسّع بالمعنى ليشمل معطًى ما، أو مرسالًا يتّصل بنا.

والنصّ من حيث المعنى المعاصر يختلف عمّا هو عليه من استخدام في القديم؛ إذ الاستعمالات القديمة في كتب البلاغة والنقد لم تكن تلجأ إليه، باعتباره مفهومًا جامعًا، وكانت تسمّي كلّ تجلٍّ نصّيٍّ بحسب انتمائه إلى جنس أو نوع معيّن، فتنسبه إليهما، وهكذا ارتهن تقسيم النصّ إلى:

١. معاينة القدماء للتجلّي الكلاميّ.

٢. طبيعة فهمهم له.

٣. طريقة تعاملهم معه.

فلم يكونوا يهتمّون بالكلّ المتّصل بالقصيدة مثلًا، أو حتّى بالنصّ القرآنيّ؛ إذ



لا يقرأونه كنصٍّ جامع من الدقّة إلى الدقّة.

إلّا أنّ الدراسات المعاصرة للنصّ، فضلًا عن كونها تعاملت معه ككلّ جامع، فإنّها وعلى يد البنيويّة جاءت لتضع حدًّا فاصلًا بين مرحلتَين في فهم النصّ، وتحديد دلالته وأفق تحليله وإنجازه. فقد وضعت البنيويّة تصوّرًا جديدًا للنصّ؛ لأنّها انطلقت من تحديد التصوّر التقليديّ الذي كان سائدًا، ومن خلال تحديدها لما يتشكّل منه، قدّمت تصوّرًا مغايرًا ومختلفًا، ويبدو لنا ذلك بوضوح من خلال ما يلي:

١. إذا كان النصّ في النظريّة التقليديّة محدّدًا؛ بمعنى أنّه مكتمل ومُنْتَهٍ، فمع البنيويّة صار مفتوحًا على احتمالاتٍ دلاليّة، حتّى الكاتب قد لا يكون ملتفتًا لها.

٢. انطلقت النظريّة التقليديّة من اعتبار أنّ النصّ يحمل دلالةً محدّدةً، وقد عملت على رصد المصدر الذي ينطوي فيه المعنى، كما وينكشف من خلاله. بينما قامت الفكرة المعاصرة على اعتبار الحقّ بتحديد وتقديم دلالات وقراءات متعدّدة، إذ كلّ نصٍّ يحمل أفقًا واسعًا من الدلالات، وكلّ قراءة تكشف عن دلالة مختلفة، وهذا ما سمح باعتبار القراءة إعادة إنتاج النصّ.

٣. اعتبرت النظريّة التقليديّة أنّ الكاتب هو صاحب السلطة العليا على النصّ، وأنّ القارئ إنّما يتحدّد دوره بمعرفة الدلالة الكاملة في وعي أو لاوعي الكاتب، وذلك باعتبار أنّ المعنى المقصود للكاتب هو الغاية المرجوّة؛ وما على القارئ إلّا ضبط المعنى من خلال نفس المؤلّف، أو العصر الذي ينتمي إليه. عمد التصوّر البنيويّ إلى طرح نظريّة التناصّ؛ والتي تذهب إلى أنّ كلّ نصّ هو وليد تفاعل وتناصٍّ مع نصوص مختلفة شفاهيّة ومكتوبة، بل هو تفاعل مع أنظمة علامات غير لسانيّة أيضًا، وأنّ النصّ وهو يتفاعل معها يضمّنها نظامه اللسانيّ بواسطة عمليّة «التلفيظ».

وبذلك، «صار النصّ لا نهائيًّا، ومتعدّدًا من زوايا مختلفة: دلاليّة وقرائيّة وعلاماتيّة. وبسبب هذا التعدّد لا يمكن لأيّ قراءة أن تستنفده؛ لأنّه مفتوح أبدًا. وهذا ما سمح بتشكيل آراء ونظريّات متنوّعة بشكلٍ كبير، وغير منضبط أحيانًا»[1].

---

(١) للتوسّع راجع: سعيد يقطين، «من النصّ إلى النصّ المترابط»، مجلّة **عالم الفكر**، العدد الثاني (٢٠٠٣)، الصفحة ٧٧.



وبذلك، فإنّ ممّا لا يخفي المقدار الذي يحمله هذا المنهج المعاصر من مغايرة واختلاف مع الموضوع - النصّ القرآنيّ - الخاص؛ إذ إنّ المناخات التي ولّدت حركة هذه النظريّة، وطبيعة قراءاتها للنصّ تنطلق أوّلًا وبالأساس من اعتبار النصّ المبحوث عنه وليد تفاعل وتناصّ ثقافيّ وبيئيّ بشريّ.

إذ محوريّة الإنسان، واعتباره ابن بيئته والثقافة التي ينتمي إليها أو التي تحيط به، هو الذي سمح لهذه النظريّة أن تأخذ مداها الحيويّ. وهي إنّما تكرّست بالأصل في قراءات النصوص الأدبيّة، ومنها تجاوزت لتمارس قراءتها ونقدها لنصوص فكريّة، وبعد ذلك لنصوص دينيّة، وكانت مشروعيّة تعاطيها مع النصوص الدينيّة تقوم على اعتبارها نصوصًا اختلط فيها البشريّ بالإلهيّ، وهنا كوّنت الزاوية التي أمكنتها من توظيف بيئة نصّيّة دينيّة تتكيّف مع مشروع القراءة الجديدة.

ومع وقوع العديد من العقبات، اضطرّت هذه النظريّة لإيجاد مناخات أكثر قابليّة وتكيّفًا ومشروعيّةً، لبناء علاقة بين النصّ- الدينيّ وحرفة القراءة البنيويّة؛ أن تمارس نقدًا تحليليًّا-تأويليًّا، للفصل بين ما هو بشريّ في النصّ، وما هو إلهيّ فيه. كما وتبحث عن دائرة المقدّس من غير المقدّس، كمرحلة أولى، في الحقل الدينيّ.

فشكّلت معطياتها على الأساس التالي:

**أوّلًا:** التفريق بين النصّ الدينيّ والتراث الدينيّ؛ واعتبار أنّ الأوّل إن كان مصدره الإله (الوحي أو الإلهام)، فإنّ الثاني مصدره الإنسان (العقل أو الثقافة).

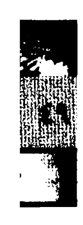
وبذلك تمَّ الحديث عن مستويين من المعرفة الدينيّة:

**المستوى الأوّل**: نصوصيّ؛ وهو الدين.

**المستوى الثاني**: تفسيريّ؛ وهو «نظام فهم المنظومة الدينيّة».

والذي يمكن نقاشه هو الثاني، حتّى ولو شكّل الثاني الهامش الأكثر فعاليّةً من الأصل.

**ثانيًا**: إعادة صياغة مفهوم المقدّس والمدنّس على أساس ما هو غيبيّ، وما هو زمنيّ، وطالما أنّ الإنسان - حتّى في دائرة الدين - إنّما يتعاطى مع كلّ ما يتمثّل بالحيّز الزمنيّ، فإنّ كلّ منتوج، ولو دينيّ، هو منتوج غير مُقدّس ولا حرمة لأبعاده ومعانيه المفتوحة على كلّ عاصفة تأويليّة.



**ثالثًا:** إحياء الفهم النسبيّ وربطه بالمقدّس، على أساس الصلة؛ فما هو مقدّسٌ عندي قد لا يكون مقدّسًا عندك. وبالتالي، فالمقدّس وإن كان حقيقةً مطلقةً إلّا أنّها غير محدّدة؛ بل هي مجرّد نزوع يتولّد أو يتأكّد أو يتطوّر من خلال التجربة الدينيّة، وغالبًا ما تكون التجربة الدينيّة فرديّةً. وما كان فرديًّا فإنّما يعني صاحبه، ولا يجب انطباقه على غيره بالضرورة.

وبهذه الخلفيّة فتحت الاتّجاهات المعاصرة طريقها نحو نظريّة «الهرمنيوطيقا» لتمارس من خلالها قراءتها للدين. إلى أن تشكّلت كنظريّة فلسفيّة حاكمة على كلّ نصّ تحت سلطة «الحقّ في التأويل». لكن وعلى كلّ حال، فلو سلّمنا بإمكانيّة التوافق بين طروحات هذه النظريّة ومناخات دينيّة لا تعتبر النصّ موحًى بالمعنى الدقيق للكلمة، إذ عنصر الإلهام والعبقريّة الإنسانيّة حاضرة - بحسبهم - في النصّ الدينيّ، إلّا أنّ ذلك غير وارد إطلاقًا في ما يخصّ النصّ القرآنيّ، الذي يعتبره المسلمون كلامًا إلهيًّا قطعيّ الصدور عن اللّه، وكلّ حرف فيه هو كلام اللّه المحفوظ من اللّه ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا ٱلذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَـٰفِظُونَ﴾[1]، والذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه.

بل إنّ فكرة المقدّس (الغيب) الذي يقابله المدنّس (الدنيويّ) لا نتلمّسها في الفرز التأسيسيّ المنهجيّ والمعرفيّ والدينيّ عند المسلمين. فالدين هو دين الآخرة والدنيا، والدنيا هي مزرعة الآخرة، بل هي منطلق صراط الآخرة المستقيم، ودنيا الدنس هي التي يشكّلها الإنسان بنزواته ومعاصيه وانحرافه عن السنن الكونيّة، ومقتضيات الضمير الإنسانيّ، أمّا بذاتها، فهي خلق اللّه، وكلّ صادر عن اللّه سبحانه محترم وكريم.

فالإشكاليّة هنا تختلف بنيويًّا عن كلّ ما تبتني عليه الإشكاليّة هناك، لذا ما يصحّ هناك قد لا يصحّ هنا على الإطلاق.

إلّا أنّ هذا لا يعني أنّ النظريّات التأويليّة للنصّ باطلة، بل هو يعني: الانطلاق من كون هذه النظريّات نظام فهم تأويليٍّ، فعلينا أن نتعامل معها من منطلق البنى والطبيعة الخاصّة بالنصّ الإسلاميّ. بل أقول هنا بالدين الإسلاميّ؛ الذي هو نصّ

---

(١) سورة **الحجر**، الآية ٩.



موحًى، وعقلٌ فطريّ مجبولٌ على معرفة اللّه، ووجدان عقلائيّ منتج لإمضاءات عرفيّة واجتماعيّة، وأخلاقيّات تكوِّن شخصيّة الإنسان (الفرد والجماعة والتاريخ) كما تكوِّن شخصيّة المؤسّسة والسلطة (الأمّة والإمامة والدولة)؛ والتراث وإن كان غير النصّ، إلّا أنّه أمرٌ محترمٌ مقدَّس يقبل النقد والمساس.

والتفاعل العام هنا يقضي في ما يقضي تحديد الخطوات المنهجيّة التالية:

**أوّلًا**: القيام بفرز منهجيّ لجغرافية «القول» في النصّ، وكيفيّة امتداده على مستوى طبقات وتعرّجات بنية التفاعل الدينيّ.

**ثانيًا**: القيام بفرز منهجيّ لجغرافيا «المفهوم» في النصّ، وبنفس المستويات والتعرّجات السالفة.

**ثالثًا**: تثبيت منطقة «المحكم» النصّيّ، والعقليّ-الفطريّ من «المتشابه» النصّيّ، والعقليّ-المكتسب.

**رابعًا**: توسيع دائرة متن الواقع بحركتيه «الغيب والشهادة» على مستوى العلم والمعرفة والتطور.

**خامسًا**: حسم ما يتعلّق بالفرز بين المعرفة والدلالة الانتشاريّة في أفقها الزمنيّ ومصاديقها المتشكّلة بحقيقتها عبر أفق الزمن.

**سادسًا**: إعادة ضخ روح الاجتهاد الفكريّ في بنية الأصول المعتمدة للاجتهاد الفقهيّ.

**سابعًا**: سبك نظام تأويليّ يعتمد التعليل المنهجيّ والتناصّ الداخليّ لمنظومة «الطهارة» الإسلاميّة، وتقديم بُعد الإسلام-الرسالة (أعني به: ما يجمع الشريعة والطريقة والحقيقة)، وهو أمرٌ لا يمكن أن يتيسر إلّا ببناء نظامِ فهمٍ فلسفيّ يتولّد من رحم الدين (العقل + النصّ + الوجدان).

## ملاحظات وقراءات في المنهج

إنّنا لا نعيب أيّ اقتراح منهجيّ في قراءة النصّ، إذا انطلق من حدود الآليّات أو روح القوننة، إذ إنّ مثل هذا النحو من المنهج يمثّل طريقةً أو أسلوبًا يستهدف طبيعة



الصياغة التقنيّة وكيفيّة الاستفادة منها في التعرّف إلى المضمون وتقديمه؛ أو هو يستهدف الكيفيّة التي نبني عليها القواعد، وهما أمران يمثّلان الشرط الموضوعيّ لأيّ منهج - خاصّةً المنهج الفلسفيّ - إذ كلّ وجهة فلسفيّة معرفيّة تقتضي مثل هذا التحليل والفرض والتركيب.

فأيُّ نصّ أنت لا تحتاج معه مثلًا إلى:

١. توضيح المصطلحات والمفردات المفتاحيّة ومداليلها.

٢. فرز الوحدات والبنى النصّيّة؛ الصغيرة والأوسع.

٣. إثارة الأسئلة الممكنة على النصّ، وتوقّع الإجابات منه.

٤. توسيع دائرة البحث عن أبعاد النصّ من مناخات معرفيّة متعدّدة ومتلائمة.

٥. التعرّف إلى المميزات والسمات الخاصّة بالنصّ.

٦. ممارسة نقد يتلمّس مواضع الضعف والقوة، في مجمل بنية النصّ وأفكاره ومراميه.

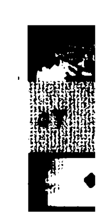
٧. استكشاف قواعد الوعي التي يطرحها النصّ.

إلى ما هنالك من نقاط تساعد على التعرّف إلى أسسه وقوانينه وقواعده الخاصّة أو المتبنّاة.

إنّ عملًا منهجيًّا من هذا المستوى هو أشبه بالبحث عن آليّات لحركة أشياء تشكّل موارد اتّفاق في الحاجة الإنسانيّة وعلى أوسع دائرة ممكنة.

لكنّ الكلام إنّما يرتبط بالمنهج الذي يمثّل مذهبًا معرفيًّا أو فلسفيًّا معيّنًا. وهو النوع الثالث من الأشكال المنهجيّة التي عرضناها في بداية البحث. فعلى سبيل المثال، طُرِحَ المنهج التاريخيّ كواحدٍ من أهمّ الصيغ لقراءة الفكر الدينيّ، واختلط الأمر عند الكثيرين بين معنى التاريخ ودراية سننه، وبين التاريخانيّة كاتّجاه معرفيّ-فلسفيّ.

فصحيحٌ أنّ الزمن هو موضوع المنهج التاريخيّ، إلّا أنّ وظيفة مثل هذا المنهج



قد تكون سلوك الطريق الذي يختاره الباحث في تجميع معلوماته وبياناته العلميّة في دراسة الموضوع، والذي يسلكه في التحليل، والتفسير، وتبيان الحقائق، وهو الطريق الذي يربط بين الحاضر والماضي والمتوقّع. إنّه المنهج الاستقصائيّ في الدراسات العلميّة والاجتماعيّة والإنسانيّة؛ أي إنّه لم يقتصر على الدراسات التاريخيّة كعلم التاريخ فقط، بل أهمّيّته تسع دراسة كلّ العلوم.

فمثل هذا التعريف دعا إلى التمييز بين ثلاثة مستويات من المعالجة التاريخيّة:

**المستوى الأوّل**: التاريخ كسيرة زمنيّة تتحدّث عن الأحداث.

**المستوى الثاني**: التاريخ كسنّة تستخرج من خلالها العبر وقواعد الأحداث وتشكّلات بنية الوعي، رابطًا إيّاها بالحاضر وتوقّعات المستقبل.

**المستوى الثالث**: التاريخ كفلسفة ونظرة للوجود؛ إذ كلّ من تعرّف، ولو بمقدار، إلى فلسفة هيغل سيكتشف حجم التداخل العضويّ والوظيفيّ بين التاريخ ومنطق الجدل والعقل المطلق، هذا الثلاثيّ الذي يتماهى ليشكّل أبعاد الفلسفة الهيغليّة. ولقد عمل أصحاب هذا المنهج «التاريخيّ» على بلورة جملة من المعطيات منها:

أ. **أدوات المنهج**: من الملاحظة والمشاهدة والمقابلة والاستبيان.

ب. **خطوات المنهج**: من تحديد موضوع البحث، إلى تحديد الأهداف، واستطلاع الدراسات السابقة، وتحديد الفروض وصياغتها، وجمع المعلومات والبيانات، وتحليل المعلومات وتفسيرها، واستخلاص النتائج وعرضها، وكتابة التقرير.

ج. **صيغ المنهج**: صيغة الحدث في الزمن، وفيه يتتبّع الباحث التسلسل الزمنيّ بظروفه ومتغيّراته، ليحدّد الشروط وعوامل التوليد للحدث، وعوامل وإمكانيّات تكراره، وقد يكون التسلسل من الماضي للحاضر أو العكس.

د. **صيغة دراسة الموضوع**: وفيها ينظر لموضوع محدّد في سياقات حركته وتطوّره، باعتماد التحليل المنطقيّ والعلميّ في تفسير الظواهر، وانتهاج النقد البنّاء لمناقشة الشكوك.



ومن هنا، أخذ المنهج التاريخيّ يفتح الطريق لنشوء النزعة التاريخانيّة، أو نزعة المنهج التاريخانيّ، الذي يفيد أنّنا لا نستطيع الحكم على الأفكار أو الحوادث أو المفاهيم والمعتقدات والأديان ونظم الجماعات، إلّا بنسبتها للوسط التاريخيّ الذي ظهرت فيه؛ إذ النظر إليها من ناحيتها الذاتيّة يوقعنا في التباسات اختزاليّة مقيتة، بينما نسبتها للوسط التاريخيّ ستضعها في إطار المعالجة والرؤية الموضوعيّة لخصائصها وتركيبها ومظهرها. لذا، فلا مناص من ضرورة النسبة الحتميّة للتاريخ؛ إذ سرّ كلّ شيء وروحه هو التاريخ، وسرّ الروح إنّما يعرض نفسه في التاريخ حسب المسيحيّة؛ وعلى التاريخ في العلم والفن والدين والفلسفة والقانون - حسب هيغل.

من هنا، فإنّ المنهج التاريخانيّ يقوم على وعي الجماعة أوّلًا، وعلى منطقة اللاوعي بدرجة أساسيّة.

ولعلّ تشكّل هذا المنهج إنّما جاء كردّ فعل على التفسير اللاهوتيّ أثناء حركة عصر التنوير، وكواحد من أنماط النقد على سلطة التفسير الدينيّ.

وهذا ما أوجب قيام «الفلسفة الوضعيّة» بطرح اتّجاه يقوم على وحدة البنى والقواعد المنهجيّة للتاريخ وللعلوم الطبيعيّة، الأمر الذي دعا اتّجاهًا آخر (المثاليّة) لضرورة الفصل بين المنهجين، واعتبار التاريخ البشريّ مقاطع من الفواصل والفصول والتحقيبات المختلفة بروحها وإرادتها وعقلها، وأنّ قراءة أيّ حقبة تقتضي التعرّف إلى السائد فيها من عقليّة وإرادة ومكوّنات نفسيّة، ثمّ اعتبرت أنّ التاريخ يتشكّل من مقولات تقوم على التغيّر والتنوّع والديمومة. من هنا، فلا بدّ للمؤرّخ أن يتمتّع، فضلًا عن الحدس، بقدرة اندماج ذاتيّ مع الأحداث والظواهر التاريخيّة.

وهكذا، تشكّلت أو يمكن أن تتشكّل جملة من الأسئلة والضوابط والنتائج على ضوء هذا المنهج، وفي سياق طرحه كمشروع سياديّ في قراءة الفكر الدينيّ، منها:

١. ما معايير صدق رواية تاريخيّة يرويها الراوي، أو تتحدّث عنها وثيقة. وكيف نحكم على صدق أيّ دعوى تاريخيّة؟ وما هو معيار الصدق والكذب في القضية التاريخيّة؟

٢. إذا كان التاريخ صاحب الحكم الفصل على المعتقدات والأديان، ففي



ما يخصّ الدين، لا بدّ من أن نسأل عن كيفيّة حلّه لمشكلة نشأة الدين، ومن أين نستطيع البدء بتأريخ حركة الأديان؟ ومن أين ننطلق ببحث النشأة، هل من الماضي أم من الحاضر؟ وما هو معيار أيٍّ من التقديرين؟

٣. ما هي حدود الدين (أثناء القيام بدراسته تاريخانيًّا)؟ وهل يمكن لنا فهمه خارج حدود بقيّة المعارف والعلوم والفنون والبيئة الجغرافيّة وغيرها؟

٤. هل هناك صيغة خاصّة لتطوّر الدين؟ وبالتالي، فهل الأديان تنحلّ في صيغتها «الجوهريّة» إلى دين واحد؟ أم أنّ لكلّ دين كيانه المستقلّ؟

إنّ هذه الأسئلة والتحديدات والتحدّيات وضعت الباحثين أمام خيارات ومواقف. فمن الاقتصار على اعتماد ما له علاقة بأخذ دور تقنيّ يمارس فيه التصحيح للوثيقة ومتابعة المصدر والترتيب، إلى المقترح لصيغة الاندماج الجوّانيّ للباحث مع الظاهرة التاريخيّة كمسعًى لفهم منطقها (الهرمنيوطيقا)، ثمّ تقديم البراهين والصيغ الخاصّة بها، إلى المصرِّين على تقطيع الحقبات ودراستها ودراسة الظاهرة الدينيّة أو أيّ ظاهرة خارج إطار الروح والشكل الذي تُقدّم نفسها على ضوئه.

وأخيرًا، الاتّجاه «التاريخانيّ البحت» الذي اقترح مرحلتين لدراسة الظاهرة الدينيّة، أوّلها مرحلة تفسير الظاهرة، وثانيها مرحلة «تضمينها»؛ أي إيجاد تفاعل بين الدارس والمدروس، بين الباحث والظاهرة؛ إذ لا يمكن الفصل بين طريقة الفهم والتطور التاريخيّ.

وقد حمّل النقّاد مثل هذا الطرح في مكوّناته وتوقّعاته المستقبليّة روحًا تنبّئيّةً استشرافيّةً تطّلع من أفق المسيحيّة التي تعتبر بحسب نظريّة التجسّد والتدبير الخلاصيّ أنّ اللّه دخل التاريخ جسدًا، وهو يُدبّر كلّ مفاصل حركته ليُطوّعها نحو الزمن الممتلئ. وهذا البعد مرآة النقّاد في كلّ تأويل يستشرف سيادةً قادمةً تتجسّد بثقافة ما، أو بطل، أو عصر نهائيّ.

مع الإلفات إلى أنّ أصحاب الاتّجاه التاريخيّ في تأسيساته الأولى قد أسقطوا بُعد الإله والتألّه، وحطّوا رحالهم عند الأرضيّ والوضعيّ.

وأيًّا كان الأمر، فإنّ عرض مثل هذا المنهج على وجهة دينيّة-معرفيّة هي



الإسلام سيثير جملةً من الإشكاليّات، إذ كيف يمكننا أن نوفّق بين الطبيعة البشريّة المتأثّرة بكلّ حيثيّات النسبيّة، وبين الطبيعة الإطلاقيّة التي يحملها المعتقد الدينيّ؟

كيف يمكننا أن نقرأ حدثًا انبثاقيًّا يعتقد أهله أنّه قد أُنزل دفعةً واحدةً من حيث حقيقته، وروح سرّه، في الوقت الذي تنزل بالتدرّج وفي مناسبات متعدّدة، من خلال منهجيّة تقوم على اعتبار الزمن مسارات محكومة بروابط وتكاملات متلاحقة عبر آنات الزمن وتقطّعات المحتوى؟

بل كيف يمكننا أن نفهم حركة المضامين الاعتقاديّة والغيبيّة والباطنيّة، عبر نظام تتلاحق ظواهره العيانيّة-التاريخيّة؟

كيف يمكن، مع وجود المدى الواسع من الفواصل والحواجز الزمنيّة المؤسّسة لفواصل معرفيّة وحواجز معرفيّة، أن تكون هي السبب في فهم الماضي بالحاضر أو العكس؟

أخيرًا، هل يمكن أن نتوفّر، مع الالتزام بقواعد دراسة سير التاريخ وممارسة النقد التاريخيّ وكشف السنن، على منظومة منهجيّة تاريخيّة تختلف عن السائد من الطروحات، وتشكّل ما يتناسب مع انبثاقيّة المعرفة؟

أم أنّنا مضطرون ولدواعٍ منهجيّة-جاهزة، أن نقوم بليٍّ عنق النصّ الدينيّ، وتطويع المضمون والمعنى بما يتناسب مع حركة المنهج وإحداثيّاته؟ حتّى ولو اضطرّنا هذا الأمر نزع العمق الإلهيّ والطابع الانبثاقيّ للنصّ، وتحويلنا إلى «أيديولوجيّين منهاجيّين».

إنّ حدّة الموضوع وخطورته كانت واحدًا من الأسباب التي دعت الباحثين إلى التنكُّر لأحاديّة المنهج التاريخانيّ ومذهبه الفلسفيّ الذي يسوقه وينساق معه. ليقوموا بدمج منهجيّ-تكامليّ بينه وبين المنهج الظواهريّ، الذي يقضي بتطوير دور «الحدوس الحسّيّة» لتكون «حدوسًا قبليّة» في قراءة الظاهرة، ويمكننا الوصول إلى تلك الحدوس بتأمّل الذات لموضوعات أفعالها العقليّة، منعزلةً عن المؤثّرات الجانبيّة؛ ومن ثمّ نصل إلى الشعور في نقائه أو إلى الأفعال العقليّة، ومحتواها القبليّ، وذلك وصولًا لماهيّة وحقيقة الظاهر بخصائصها الأساسيّة-الضروريّة.

إذ ما يتقدّم لنا أوّل ما نلتقي الظاهرة (الدين مثلًا) هو واقعة محفوفة بجملة من الأمور المباشرة التي تختفي ماهيتها وحقيقتها حيِّزَ إدراكنا، لتكون «معطى»



نقوم بسبر أغواره بعيدًا عن كلّ ما يحفُّه من أعراض وشوائب وتداخلات، لنحصل عليه صافيًا كما هو وبمعزل عن تأثيرات الزمان والمكان وغيرهما.

فإذا كان التاريخ عاملًا لكشف الأعراض والمؤثّرات والسياقات المختلفة والمتخالفة، المتداخلة في الحقيقة الواحدة وفي بنائها وتشكّلاتها الثقافيّة، فإنّ الظاهراتيّة تعمل على إضاءة منطقة الذات والماهيّة المستبطنة والمخفيّة، لتكون هي القبليّة-الضرورة، وماهيّة الحقيقة والذات بخصائصها، وقد شكّلت هذه الثنائيّة بين الذات والعرض، والظاهر والباطن، بتقاطعاتها المنهجيّة والمعرفيّة، سبيلًا لنشر أفقٍ معرفيٍّ تعامل مع النصّ ضمن نفس السياقات.

وقد شكّل اشتغال هوسرل على «التعبير والمعنى» مفتاحًا هامًّا في هذا المجال، إذ اعتبر أنّ التعبيرات اللغويّة في دلالتها على حقائق لا نؤلّفها، وإنّما هي معطيات، وإنّ لها موضوعيّتها؛ بحيث تؤلّف هذه الحقائق عالمًا مستقلًّا يسمّيه هوسرل عالم المعاني. كلّ دلالة المعاني أنّ لدينا حقائق صادقة دائمًا لها ضرورتها الملحّة التي لا نملك إلّا قبولها؛ إذ كلّ علامة هي علامة على شيء ما، ويرتبط تصوّر العلامة بترابط الأفكار؛ إذ تدلّ علامة ما على شيء معيّن، لأنّها ترتبط بالشعور بشيء ما، ثمّ إنّ أفعالنا هي ما يعطي التعبير اللغويّ معنًى، وكلّ فعل موجّه إلى موضوع بالضرورة، والأفعال العقليّة التي تعطي للتعبير معنًى نوعان: أفعال موجّهة نحو معان meaning intentional acts؛ أي إنّ المعاني هي موضوع تلك الأفعال، وأفعال محتواها تحقيق المعنى meaning fulfilling acts؛ أي إشارة التعبير إلى أشياء خارجيّة.

التعبيرات اللغويّة ذاتيّة وموضوعيّة، ونسمّي التعبير موضوعيًّا إذا ارتبط به معناه بمجرّد رؤيته أو سماعه، دون اعتبار لقائله أو كاتبه أو ظروف قوله وكتابته، ثمّ علينا التمييز بين تعبيرات الحياة اليوميّة؛ إذ هي تعبيرات غامضة مثل، كلمات: شجرة، غابة، حيوان. أمّا التعبيرات العلميّة، فهي دقيقة وتتمثّل في المبادئ والنظريّات العلميّة والمنطقيّة والرياضيّة. إنّها واقعة مستقلّة عن التفكير فيها، بل مستقلّة عن الحكم ذاته.

وننتقل الآن إلى العنصر الثاني في خبرة الفعل العقليّ (غير معنى التعبير): وهو إشارة التعبير إلى شيء في الخارج، فهناك تعبيرات مختلفة المعنى لكنّها



تشير إلى شيء واحد، وهناك تعبيرات تشير إلى أشياء مختلفة لكنّ معناها واحد.

هذه المعاني الموضوعيّة - محتوى أفعال المعنى - لا نجرّدها من صنعنا، وإنّما هي موضوعات عامّة نكتشفها مستقلّة عن حالاتنا النفسيّة وأفعالنا العقليّة، وهي موضوعات لها واقعيّتها[1].

إنّ مثل هذا التحليل فتح المجال واسعًا أمام:

أ. التعاطي مع النصّ كما يُقدِّم نفسه؛ إذ الواقع قبلناه أم لم نقبله، وأدركناه أم لم ندركه، هو قائم به.

ب. السعي لضرورة التماهي مع وقائع النصّ للتعرّف إليها.

ج. إخراج النصّ من دائرة العرف الاجتماعيّ أو السياقات التاريخيّة المولّدة للمعاني، والمباشرة في التواصل معه.

د. النخبويّة في استبطان الحقيقة والخروج عن المألوف، بل اعتباره الضباب الذي بانقشاعه تتجلّى الحقيقة القائمة بنفس المعنى أو بإشاراته.

وهذا ما يشكّل مقدّمات للإيمان بعلاقة الفلسفة ومنهجها مع النصّ، ولتطوير فعاليّات المعالج، بل والذهاب بها نحو تخصّصيّة في قراءة النصّ وفهمه (هي الهرمنيوطيقا)، وهو ما سيفسح المجال للتفاعل بين هذه المستويات من القراءة، ومناهج التفسير ومنهجيّات علم أصول الفقه وغيره كمرتكزات ومحدّدات لقراءةٍ ومذهبٍ ومنهجٍ ذا رؤية أنظوميّة فلسفيّة للتعامل والتناصّ والتماهي مع النصّ الإسلاميّ بحسبه ومن منطلقه.

إلّا أنّ هذه الحركة المنهجيّة نحو النصّ ما زالت تحتاج إلى اختبارات جدّيّة لينظر الباحث المسلم أو الباحث في الحقل الإسلاميّ إلى مدى فعاليّتها عبر اختبارها، وعرض تفاعلها على موارد منهجيّة - طاب للكثيرين تسميتها بالمنهجيّات الموروثة - وظنّي أنّ من المبكر أن نبدأ بمرحلة الحكم على تلك المنهجيّات قبل إجراء اختبارات فعليّة لها. بل وقبل القيام ببعض الخطوات منها:

**الخطوة الأولى**: دراية واعية لمكوّنات هذه المناهج بعد تفكيكها، وإجراء

---

(١) **مناهج البحث الفلسفيّ**، مصدر سابق، الصفحات ٧٥ إلى ٧٨.



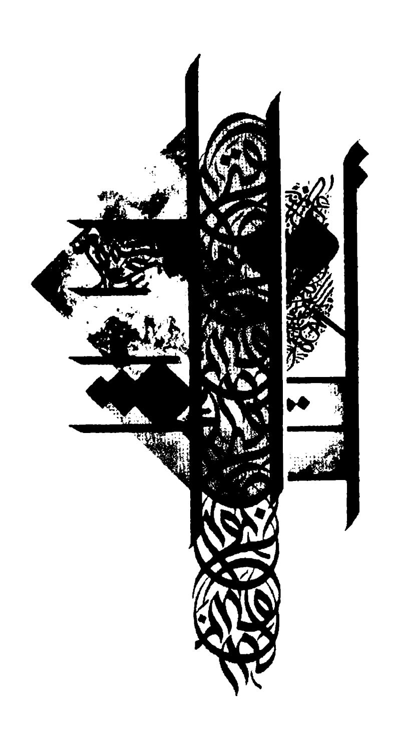
تركيبات منهجيّة بين أنساقها للتعرّف إلى طبيعة نتائجها ومؤثّراتها.

**الخطوة الثانية:** عرضها على الموروث بحياديّة موضوعيّة، تتعمّد رفض النزوع الإسقاطيّ، كما تتعمّد الثقة بفعاليّات المناهج الموروثة – ولو في تجربتها التاريخيّة – ولعلّ علم الأصول يمثّل واحدًا من أهمّ تلك الموروثات الفعّالة التي ما زالت تستدعي النظر إليها بشيء من الثقة والاطمئنان ورغبة التطوير.

**الخطوة الثالثة:** المرونة في إدخال مهام ووظائف ومقاصد جديدة عبر استكشاف المدى الحيويّ لتلك المناهج عبر تفاعلها من خلال وحدة العقل وأواصر الثقة بينه وبين الوحي.

**الخطو الرابعة:** البدء بممارسة جملة من التجارب المنهجيّة والنظريّة على أرضيّة النصّ، سعيًا نحو فهم رؤيته (التي تشكّل في كثير من قضاياها ومسلّماتها البعد المعرفيّ) تجاه حركة تلك المناهج ومقاصدها وفعاليّاتها.

ولعلّ علم أصول الفقه يمثّل اليوم واحدًا من أهمّ بل هو أهمّ منطقة وسطيّة قابلة لمثل هذا الإجراء المنهجيّ-الاختباريّ للعلاقة بين المنهج والنصّ، وصولًا نحو تحقيق مقصد معرفيّ ومنهجيّ هو: بناء نظام منهاجيّ للاجتهاد الإسلاميّ بكلّيّاته الممثّلة لفلسفة دين نابع من حاضنة الإسلام، وبرؤيته الناظمة لسلوكيّات الناظم الاجتماعيّ، وبحدود الكثير من موارده الفقهيّة التشريعيّة.



# النصّ القرآنيّ
# بين قداسة المعنى
# وتاريخانيّة المعرفة



فصلُ ارتباط النصّ الدينيّ بالقداسة عن المعرفة التاريخانيّة، بما هي معرفة محض بشريّة، يثير إشكاليّات متعدّدة الجوانب، منها:

١. مفارقة القداسة للواقع، وتعلّق كلّ حقيقة واقعيّة بالإطار البشريّ وحده.

٢. إثارة نحوٍ من التناقض بين ما هو مقدّس متعالٍ، وما هو بشريّ محايث.كأنّما البشريّ والمحايث صنيعة الحرام.

٣. الدوران في البحث عن الأصل والمعيار الحاكم لحركة العلاقة بين المجرّد والزمنيّ، وبالتالي لحركة العلاقة بين سمات الشأن الألوهيّ والشأن الإنسانيّ.

وإنّ لمثل هذه الإشكاليّة أن تضعنا أمام طبيعة رؤيتنا للدين، لا بما هو تجربة في حياة الإنسان هذه المرة، إنّما بما نقصده بالطريقة التي حُـدّد بها في دوائر التعريف المعاصر للنصّ، والذي عُبّر عنه تارةً ب»ما تنقرئ فيه الكتابة، وتنكتب فيه القراءة»، وأخرى بما تذهب إليه جوليا كريستيفا أنّه «جهاز عبر لسانيّ يعيد توزيع نظام اللسان **langue** عن طريق ربطه بالكلام **parole** راميًا بذلك إلى الإخبار المباشر مع مختلف أنماط الملفوظات السابقة والمعاصرة»، وثالثةً بما رآه بول ريكور «أنّه خطاب تمّ تثبيته بواسطة الكتابة»، أو بما قاله رولان بارت «بأنّه نسيج ولكن لطالما تمّ اعتبار هذا النسيج على أنّه منتج وحجاب جاهز يكمن وراءه المعنى-الحقيقة المتخفّية، والتشديد داخل النسيج على الفكرة التوليديّة القائلة: إنّ النصّ يتكوَّن ويصنع نفسه من خلال تشابك مستمرّ».

وهو غير الخطاب، إذ الخطاب متعدّد المعاني، فهو وحدة تواصليّة إبلاغيّة



يفترض وجود السامع الذي يتلقّى الخطاب، بينما يتوجّه النصّ إلى متلقٍّ غير حاضر عبر مدوّنة مكتوبة.

وإذا تابعنا التقسيم الثلاثيّ للنصّ: (١) النصّ الإعلاميّ؛ و(٢) النصّ العلميّ؛ و(٣) النصّ الأدبيّ، في سياق التقسيم المعاصر للنصّ، والذي نسب النصّ الدينيّ إلى النصّ الأدبيّ، والذي اعتبره نتيجة ما في الفنّان من تباين وفرديّة، وهذه الفرديّة أو الذاتيّة التي تميّز الفنّ على العلم عند النقّاد وعلماء الجمال هي العنصر الأساسيّ الذي يجعل الفن يتّسم بسمة الأصالة. وهو أمر لا يتكامل بفاعليّاته إلّا عبر القراءة، إذ القراءة جزء من النصّ، فهي منطبعة فيه محفورة عليه، ولكلّ قراءة خصوصيّاتها، وأهمّ ما فيها العمل على فكّ أسرار التعدّد الدلاليّ، وهذه هي القراءة العارفة التي تختلف عن القراءة المستهلكة التي يتلقّاها المتلقّي لمجرّد تفسيرها.

إذا تابعنا ذلك، فالنصّ الدينيّ المقصود إذًا هو «مدوّنة» تختلف عن الخطاب، وبالتالي فلا يمكن حسب الفهم المعاصر لفلسفة الدين الحكم على نصّ مدوّن كـ **القرآن** بالحكم نفسه على **القرآن** بما هو خطاب، لأنّ المدوّنة تنطوي على دخالات حدثت بعد تلقّي الخطاب، وأفرزتها عقول العلماء ورجال الدين، وبهذا المعنى، فهي قابلة عندهم لإجراءات نقديّة تفرز بين الأصل وبين الهامش، وبين ما هو إلهيّ وما هو بشريّ في النصّ نفسه، وبهذا المعنى فلا يعود النقاش دائرًا على ثنائيّة الدرجة المعرفيّة التي طرحها عبد الكريم سروش في كتابه **القبض والبسط**، بل الكلام في النصّ الدينيّ نفسه بوصفه متنًا، لا بوصفه تفسيرًا وتراثًا.

والمهمّة الملقاة علينا هنا لا تتعلّق بما انطوت عليه المدوّنات التفسيريّة والعمليّة، بل أن نستكشف المقصود من تاريخانيّة المعرفة في أصل النصّ الدينيّ. وهو الأمر الذي لاقى عناية خاصّة عند المستشرقين، وعند الحداثويّين من العرب والمسلمين المستغربين، من الذين حاكموا النصّ الدينيّ بمنهجيّات النقد الأدبيّ نفسها التي سرت على قراءة النصوص الكتابيّة؛ كـ **التوراة** و**الإنجيل**، والتي وصلت بهم لإيجاد جسر من الممازجة بين المتن وقراءته باعتبار القراءة هي فاعليّة النصّ في سريان الواقع الذي يعيد إنتاج تشكّله التاريخانيّ الدائم.

ولكنّنا قبل ذلك، سنقدّم ما نتبنّاه من مسلك منهجيّ مبنيّ على رؤية لمعنى



الواقع وعلاقته باللغة والفكر والتاريخ. إذ الواقع، بحسب فهمنا، هو كلّ ما يترتّب عليه أثر حقيقيّ سواءً أكان مجرّدًا أو ماديًّا، والعلاقة بين مراتب الواقع هي علاقة الظهور والكمون، أو إن شئت فقل: الحقيقة ومظهرها.

وبهذا المعنى، فإنّ الأحرف والكلمات والصياغات التي تشكّل صياغة **القرآن** تمثّل لباس المعنى القرآنيّ. فهو، كما يقول الملّا صدرا، «مع عظم قدره ومأواه ورفعة سرّه ومعناه، ممّا تلبّس بلباس الحروف والأصوات، واكتسى بكسوة الألفاظ والعبارات، رحمةً من اللّه وشفقةً على خلقه، وتأنيسًا لهم، وتقريبًا إلى أفهامهم [...] ففي كلّ حرف من حروفه ألف رمز وإشارة [...] فبسطت شبكة الحروف والأصوات مع حبوب المعاني لصيد طيور السماوات [...] واعلم أنّ خطابات القرآن ممّا يختص بأحبّاء اللّه المتألّهين لا المبعدين الممكورين ﴿إِنَّهُمْ عَنِ ٱلسَّمْعِ لَمَعْزُولُونَ﴾، وإنّ تولّي أبي لهب وأبي جهل عن فهم القرآن [...] ليس لانصرافهم عن الصرف واللغة، وتنحّيهم عن النحو والفصاحة، ولا لانحرافهم عن أسلوب البلاغة [...] ولكنّ العناية الإلهيّة ما سبقت لهم بالحسنى»[١].

فاللغة تشكّل مع المعنى شبكةً خاصّةً تمثّل **القرآن** المعصوم لفظًا ومعنىً.

بل وبمستوى من المستويات، هو حقيقة يختصّ بها المولى سبحانه أحبّاءه ومن يصطفيهم ﴿لَّا يَمَسُّهُۥٓ إِلَّا ٱلْمُطَهَّرُونَ﴾[٢].

من هنا، تعامل النصّ الحكميّ مع هذه الحقائق بتعابير دمجت بين اللفظ بما هو أحرف وكلمات، وكلمات بما هي حقائق عينيّة ووجوديّة:

«عنده علوم جمّة من غير محال، وكلمات كثيرة من غير آلة ولسان ومقال [...] لأنّها قبل وجود الأنفس والآفاق، فخاطب بخطاب كن [...] فأوّل من أوجد حروفًا عقليّة، وكلمات إبداعيّة [...] ثمّ أخذ في كتابة الكتب وترقيم الكلمات العقليّة على الألواح والأجرام والأبعاد ﴿وَأَوْحَىٰ فِى كُلِّ سَمَآءٍ أَمْرَهَا﴾ [...] ولمّا تمّ له كتابة الجميع

---

(١) صدر الدين الشيرازي، **مفاتيح الغيب**، تعليق المولى علي النوري، تقديم محمد خواجوي (بيروت: مؤسسة التاريخ العربي، الطبعة ٣، ٢٠٠٣)، الجزء ١، الصفحات ٨٥ إلى ٨٧.

(٢) سورة **الواقعة**، الآية ٧٩.



على وجه التحقيق [...] أمرنا بمطالعة كتاب هذه الحكمة، وقراءة هذه الآيات الكلاميّة والكتابيّة بقوله ﴿فَٱقۡرَءُواْ مَا تَيَسَّرَ مِنَ ٱلۡقُرۡءَانِۚ﴾»[1].

بل دمجت بين حقيقة **القرآن** وحقيقة الإنسان، بحيث إنّ هناك تساوقًا ومحايثةً لحركة الرتب الإنسانيّة مع مراتب حقائق **القرآن**:

«إنّ للقرآن درجات ومنازل، كما أنّ للإنسان مراتب ومقامات، وأدنى مراتب القرآن كأدنى مراتب الإنسان [...] ولكلّ درجة منه لها حملة يحفظونه ويكتبونه، ولا يمسّونه إلّا بعد طهارتهم عن حدثهم أو حدوثهم، وتقدّسهم عن علائق مكانهم أو إمكانهم»[2].

فهناك مساوقة ومحايثة لواقع الإنسان-الفكر واللغة المدوّنة، والمعنى-الحقيقة، وبجدليّة بين ما هو متعالٍ وبشريّ تقع عناوين القداسة. فالقداسة ليست خارج دائرة الحياة، بل هي في صلبها وفي مطلب كمالاتها وتساميها. لذا، ليس في الأمر تعارض بين ما هو مقدّس وما هو بشريّ، وبين ما هو ثابت وما هو تاريخيّ.

وهذا ما يفسّر حفظ **القرآن** لديمومته وثباته وقداسته رغم تناوله خصوصيّات تاريخيّة سواء على صعيد القصّة أو الأحكام والإرشادات والمواقف.

وهو الأمر الذي تناوله الباحثون بمستويات متعدّدة منها ما كان فيه رفض لأصل تطرّق **القرآن** للأحداث التاريخيّة، وهي المحاولة التي صاغها محمّد أحمد خلف اللّه في كتابه **الفنّ القصصيّ في القرآن الكريم**، الذي اعتبر فيه أنّ الترتيب التاريخيّ للنصوص يدلّ الباحثين على التطوّر في الفنون والآداب بمستويَين:

**المستوى الأوّل**: داخليّ، يتطوّر فيه ذوق المؤلّف وأفكاره ونشاطه النفسيّ.

**المستوى الثاني**: خارجيّ، يدلّ على التطوّر العامّ للآداب والفنون.

وهذا النحو من الدراسة كان، حسب خلف اللّه، «عظيم الفائدة في دراسة القصص القرآنيّ وصلته بالبيئة ونفسيّة النبيّ، كما وتطوّر الدعوة من عقبات [...]

---

(١) **مفاتيح الغيب**، مصدر سابق، الصفحتان ١٠٦ و١٠٧.

(٢) المصدر نفسه، الصفحة ١١٧.



كما كان الصورة الصادقة لما يعانيه النبيّ من أزمات نفسيّة وعاطفيّة»[١].

فالمنهج التاريخيّ، عند خلف الله، إنّما يشير إلى نحوٍ من التطوّر الأدبيّ والنفسيّ العامّ في حركة الشعوب وحضاراتها، وتطبيقه لهذا المنهج في قراءة القصّة القرآنيّة إنّما كان استجلاءً لمثل هذا التطوّر الطبيعيّ عند مجتمع الرسول، بل وفي حياة الرسول صلّى الله عليه وآله الاجتماعيّة والنفسيّة.

من هنا، ذهب لرفض أيّ صدقيّة في تأريخيّة القصّة القرآنيّة، لأنّها عنده غير مقصودة قرآنيًّا، بل المقصود هو عبرة القصة كما يقدّمها **القرآن**.

إذ النصّ الأدبيّ، ومنه **القرآن**، يمتلك الحرّيّة في الصياغة، «أمّا ميدان هذه الحرّيّة فقد يكون اختيار بعض الأحداث التاريخيّة دون بعض، وقد يكون إهمال مقوّمات التاريخ من زمان ومكان وترتيب للأحداث، كما قد يكون القرب أو البعد من الواقع التاريخيّ [... فالقرآن] إنّما يقصد هذه المعارف ليتخذ منها المواد التي تعينه على ضرب الأمثال»[٢].

إذًا، ليست المسألة التأريخيّة عنده عمليّة سرد للوقائع، بل كلّ ذلك رموز ودلالات تشير لمعنى في نفس المؤلّف ليس إلّا. وهو بذلك يريد تطبيق المنهج الظاهراتيّ الذي يتفاعل مع الواقع كما يتبدّى لنا، لا كما هو بعينه. وهنا، يمكن أن نتلمّس الحدّ الفاصل بين المنهج التأريخيّ القائم على الوثيقة والتحقيق، والمنهج التاريخانيّ بما هو منهج معرفيّ خاصّ ينفي أيّ مستوى غير بشريّ في المعرفة. وأنّ اهتمامات المنهج التأريخانيّ ليست التاريخ بما هو تاريخ، بل المعرفة التي يمكن أن نلحظها في تولّداتها ومسيرها التطوريّ ونسبيّاتها البشريّة البحتة.

بل يمكن لنا القول: «إنّ الدراسات المعاصرة أخضعت التاريخ لحكم المصلحة البشريّة والولادات المعرفيّة البشريّة المباشرة [...] إذ يتحدّد الموقع الذي يحتلّه التاريخ حسب هذه الدراسات من خلال الموقع الذي يحتلّه الماضي في

---

(١) محمّد أحمد خلف الله، **الفنّ القصصيّ في القرآن الكريم**، شرح وتعليق خليل عبد الكريم (بيروت: مؤسسة الانتشار العربي، ١٩٩٩)، الصفحة ٤٥.

(٢) المصدر نفسه، الصفحة ٧٨.



الحاضر»[1]. فما يهمّ هذه الدراسات إنّما هو فهم الحاضر، وبذلك فهي تجد في المسائل الراهنة والمعاصرة نقطة انطلاق لإعادة بناء الماضي.

فالحاضر وتلقّي النصّ هو الأصل في سبر أغوار أبعاده وتشكّلاته ومعانيه وشبكة دلالاته.

ثمّ إنّ المنهج الاستشراقيّ في قراءة **القرآن** سعى لفكّ صدقيّة النصّ القرآنيّ وفرادة بناءاته المعنائيّة واللفظيّة عبر السعي لقراءة **القرآن** بآليّات منهجيّة تعتمد على المنهج التاريخيّ المقارن للأديان، ونسبة الجديد إلى ما سبقه سواء بشكل متطابق، أو بشكل ممسوخ. فلقد ذهب المستشرق الفرنسي كليمان، مثلًا، إلى أنّ المصدر الرئيسيّ **للقرآن الكريم** هو شعر أميّة بن أبي الصلت للتشابه الكبير بينهما في الوحدانيّة ووصف الآخرة، وقصص أنبياء العرب القدماء.

كما اعتبر سيدرسكي صاحب كتاب **أصول الأساطير الإسلاميّة في القرآن وفي سير الأنبياء**، أنّ كلّ آية قصصيّة في **القرآن** إنّما تعود إلى كتاب **أغاداه** العبريّ، وإلى الأناجيل.

ونحا مستشرق ثالث منحًى آخر، وهو الأب لامنس، إذ اعتبر أنّ محمّدًا قد تعرّض في سنّ الثلاثين إلى تجربة روحيّة عصفت به وجعلته يعتقد بالوحدانيّة، وأنّه لمّا رأى توافقًا بين هذه التجربة الروحيّة، وبين ما جاء على لسان الأنبياء من قبله، اعتبر أنّه هو أيضًا نبيّ.

وبالعموم فإنّ، «المستشرقين يُرجعون مصدر القرآن إلى عاملَين رئيسيَّين: العامل الأوّل داخليّ، وهو مستمدّ من أعراف الجاهليّين ودياناتهم، ومن أوامر أولي الأمر، ومن أحكام ذوي الرأي والمكانة العالية بين أقوامهم. والعامل الثاني خارجيّ، وهو مستمدّ من تعاليم الديانتَين اليهوديّة والمسيحيّة»[2].

والملفت في بحوث الاستشراق عودتها للتاريخ من أجل إسقاط الدلالات وتفريغ مضمون **القرآن** الخاصّ، وبطريقة تقوم على الأغاليط في مقاربة وجوه الشبه،

---

(١) عبد الله إبراهيم، **علم الاجتماع** (الدار البيضاء: المركز الثقافيّ العربيّ، ٢٠٠٤)، الصفحة ١٧٤.

(٢) سامي الحاج، **نقد الخطاب الاستشراقيّ** (دار المداد الإسلاميّ، ٢٠٠٢)، الجزء ١، الصفحة ٢٧.



وعلى الجدليّات المسبوقة بقناعات وقبليّات خاصّة. وهو ما أوصل هذه الدراسات إلى طريق مسدود جمد في تطوّره، وبالتالي كانت الردود على هذا المنهج من سنخيّته نفسها. ودار الجدل بين رفض دعوة النبيّ صلّى اللّه عليه وآله واعتبارها دعاوى باطلة، وبالتالي فهي لا تنتمي إلى أيّ مصدر وحيانيّ؛ وبين من ذهب لتكذيب ادّعاءات المستشرقين لإثبات تعالي **القرآن** عن كلّ نقص، وبالتالي حفظ قداسة مصدره في هيئة ألفاظه وتراكيبه ومعانيه.

وهنا تطوّر الموقف عند بعض الحداثويّين المستغربين الذين تمسّكوا بالآليّات المنهجيّة المعرفيّة المعاصرة، والتي أطلق عليها محمّد أركون اسم «المنهجيّات التطبيقيّة»، والتي هي بواقع الأمر تعود إلى المنهج «البينيّ»، أو إن شئت فقل: «البينمناهجيّ»؛ والذي يستفيد ويستثمر كلّ معرفة منهجيّة أو غير منهجيّة في دراسة المسألة أو الموضوع الواحد، وذلك لكسر كلّ قراءة تقوم على ما هو فوق تاريخيّ.

وهذا ما وصفه محمّد أركون في كتابه **تاريخيّة الفكر العربيّ-الإسلاميّ**، حينما قال: «كان تاريخ الأفكار قد فرض نفسه في مجال التعليم والبحث لفترة طويلة بصفته علمًا متميّزًا ومختلفًا عن الفروع والاختصاصات الأخرى لعلم التاريخ. إنّه يستند على الفرضيّة التي تقول: إنّ الأفكار ذات قوام متماسك وثابت، وإنّها ذات دلالات ومعانٍ فوق تاريخيّة. كما ويبرزها بمثابة كائنات عقليّة مستقلّة عن الإكراهات اللغويّة والاجتماعيّة والسياسيّة والاقتصاديّة. يبرزها وكأنّها مزوّدة بقوّة موجّهة تتردّد وتتكرّر في التاريخ التطوّريّ للمجتمعات. نلاحظ أنّ تصوّرًا كهذا لتاريخ الأفكار مرتبط كثيرًا بالفلسفة الجوهرانيّة والماهيّاتيّة للأنظمة التيولوجيّة والميتافيزيق الكلاسيكيّ الذي نما وترعرع في أحضان الوحي من توراة وأناجيل وقرآن، وفي أحضان الفلسفة الأفلاطونيّة»[١].

وفي قبال مثل هذا الطرح، جاء أركون ليستبدله بما أسماه «البرنامج الضخم من التفحّص والبحث المتمثّل في فهم كلّ المنتجات الثقافيّة العربيّة من الناحية

---

(١) محمّد أركون، **تاريخيّة الفكر العربيّ الإسلاميّ**، ترجمة هاشم صالح (بيروت: مركز الإنماء القومي/ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، الطبعة ٢، ١٩٩٦)، الصفحتان ١١ و١٢.



السوسيولوجيّة والأنتروبولوجيّة والفلسفيّة الذي أحاول تنفيذه والإحاطة به»[١].

أمّا لماذا مثل هذا الجهد الذي يريد القيام به، فهو يعلن أنّه «من المؤكّد إذا كانت الأفكار والتصوّرات الثقافيّة تنطبع على نسيجنا العصبيّ عن طريق وساطة اللغة، فإنّه ينبغي إعادة النظر بكلّ تقييماتنا وتصوّراتنا المتعلّقة بمنشأ الثقافة ووظيفتها، وعندئذٍ سوف تنزاح هذه الأنظمة الثقافيّة الكبرى المتمثّلة في الأديان من دائرة التعالي والأنطولوجيا والتقديس والغيب، باتجاه الركائز والدعامات الماديّة والعضويّة التي لا يزال العلم الحديث يواصل استكشافها»[٢].

فالهدف هو زحزحة دوائر التعالي والغيب والقداسة عن كلّ ثقافة، وإخضاعها للدعامات الماديّة والعضويّة، والتعاطي مع اللغة بما هي انطباع في مخيال الفرد، بحيث لا يعود «هناك من حقيقة غير الحقيقة التي تخصّ الكائن الإنسانيّ المتفرّد والمتشخّص والمنخرط ضمن أوضاع محسوسة قابلة للمعرفة والدرس»[٣]. وما الحقيقة إلّا اضطراع دائم من أجل السلطة الرسميّة، وهي «بكلّ أشكالها تتجسد دائمًا عن طرو وساطة الإنسان في عمل لا ينفصم من التعبير والذكاء والإرادة والتجاوز»[٤].

وهذا ما يصدق عنده على «قرآن محمّد». إذ لا يمكن فصل تجربة المدينة التي تمثّل استمرارًا لتجربة مكّة عن الخطاب القرآنيّ.

وينبغي محاولة فهمهما وتفسيرهما الواحدة عن طريق الأخرى، وذلك لكي نأخذ بعين الاعتبار الروابط التي تربط بين: اللغة - التاريخ - الفكر. يمثّل العصر الافتتاحيّ لحظةً ممتازةً ومناسبة من أجل دراسة تأثير تجربة فرديّة لمحمّد على قاعدتها اللغويّة وإنتاج تاريخ واقعيّ محسوس، والعكس؛ أي محاولة فهم ضغوط هذا التاريخ على توجّه الفكر الفرديّ وصياغته في قوالب لغويّة. إنّ هذه العلاقة الثلاثيّة الجدليّة تتّضح فورًا للدارس من خلال الفروقات التعبيريّة التي يلحظها بين

---

(١) المصدر نفسه، الصفحة ١٣.

(٢) المصدر نفسه، الصفحة ٢٦.

(٣) المصدر نفسه، الصفحة ٣٧.

(٤) المصدر نفسه.



السور المكّيّة والمدنيّة، وبين نصّ تشريعيّ، ونصٍّ لتمجيد اللّه، وبين حكاية أسطوريّة واستطراد إرشاديّ"[1].

فما القوالب اللغويّة **للقرآن** عند أركون إلّا مظهر العلاقة لتجربة فرديّة خاضها النبيّ صلّى اللّه عليه وآله ببشريّته مع الواقع المحيط به والذي أثّر فيه وتأثّر به، فأنتج عصارة هذه التجربة في خطاب هو **القرآن**، والذي نتج عبر روابط خاصّة بين اللغة والتاريخ والفكر في تجربة «محمّد».

وعلى أساس هذه الرؤية النافية لكلّ قداسة وتعالٍ أمكن لأركون اقتراح مستويات من التحليل:

**المستوى الأوّل**: تحليل مستوياتها اللغويّة والسيميائيّة من أجل الإحاطة بها في إكراهاتها الداخليّة.

**المستوى الثاني**: تحليل المستوى التاريخيّ من أجل تحديد منشئه وروابطه مع التجلّيات السابقة عليه.

**المستوى الثالث**: تحليل المستوى السوسيولوجيّ من أجل موضعته بصفته انعكاسًا للحاجة والصراعات والآمال الراهنة.

**المستوى الرابع**: تحليل المستوى الأنتروبولوجيّ.

**المستوى الخامس**: تحليل المستوى الفلسفيّ من أجل قياس علاقته بالكائن وعلاقته بالتماسك الأخلاقيّ-الميتافيزيقيّ للذات البشريّة.

**المستوى السادس**: تحليل المستوى الثيولوجيّ[2].

وبهذا، فالمعنى أمر مضطرب لا يقين ولا استقرار فيه، وهو كمصدره يعود إلى التوتّر الدائم بين الإنسان-التجربة، والواقع المحيط.

وهذا ما نتلمّس فيه استكمالًا، ولو أكثر تطويرًا، لتجربة الاستشراق في الارتكاز

---

(١) المصدر نفسه، الصفحة ١٦.

(٢) راجع، المصدر نفسه، الصفحتان ٣٦ و٣٨.

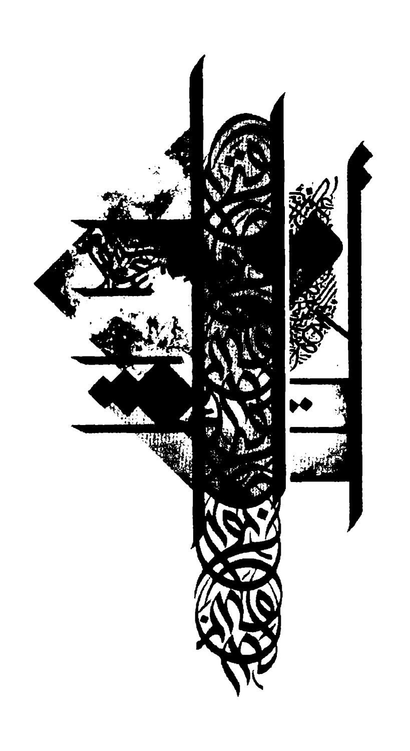


على منهجيّات بحثيّة خاصّة جُرّدت من مناخات موضوعاتها، وتمّ إسقاطها على نحو من الموضوعات المختلفة عن بيئة إنتاجها المنهجيّ. وسيظلّ الواثقون بالقداسة المحايثة للواقع والتاريخ أمام مهمّة استثنائيّة توافق وتبني العلاقة بين الرؤية القائمة على استكناه اللغة لحقائق الوجود بمراتبه المتعدّدة، وبين منهج تحليليّ يساير مثل تلك الرؤية ويتولّد من حاضنة قدسيّة النصّ الدينيّ.

خاصّةً أنّ هذا المسلك يذهب للقول: «إنّ القرآن مجدّد الإنزال على قلوب التالين»[1].

فتجدّد الإنزال يعني الحركة بكلّ ما تقتضيه من مراعاة الزمان والمكان والأحوال دون الإخلال بقدسيّة الحقيقة وأصالتها.

(١) **مفاتيح الغيب**، مصدر سابق، الجزء ١، الصفحة ١٤٣.



# نقد النصّ الدينيّ

لست معنيًّا في هذه العجالة ببحث أصل موضوعة نقد النصّ الدينيّ، بعمومه، وبما يطال كلّ كتاب دينيّ مقدّس، إذ سيقتصر الموضوع حول معالجة الإشكاليّة التالية:

إذا كان النقد قد طال التوراة والإنجيل، وجرت جملة من المماحكات في هذا الإطار، فما هو المانع من أن نمارس نقدًا لنصّ القرآن الكريم؟

وبهذا، فإنّ المعالجة ستقتصر على حدود المبحث الإسلاميّ لممارسة نقد النصّ.

ممّا سيوجب علينا التنظّر في الأمور التالية:

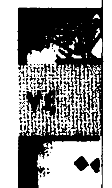
**أوّلًا**: كيف ينظر المسلمون إلى النصّ الدينيّ التأسيسيّ (القرآن والسنّة)؟

**ثانيًا**: هل يميّز المسلمون بين النصّ التأسيسيّ والنصّ الشارح على مستوى مناهج النقد والتحليل والتفسير والتأويل؟

**ثالثًا**: ما هي نظرة علماء المسلمين إلى الرؤى والمنهجيّات المعاصرة، وأين يضعون موقع النصّ في حركة الواقع والعلم؟

**رابعًا**: إلى أيّ مدًى يمكننا تصوّر انفتاح باب الممارسة النقديّة والتأويليّة على النصّ الإسلاميّ التأسيسيّ؟

وعليه، فإنّنا سنعرض الآيات والروايات التي تحدّثت في القرآن الكريم، وكيف فهمها واستعرضها علماء الإسلام، وسنأخذ منهم نموذجًا هو العلّامة الطباطبائي صاحب كتاب **الميزان في تفسير القرآن** الشهير، والذي قدَّم رؤيته للقرآن في كتاب



مختصر اسمه **القرآن في الإسلام**، اعتبر فيه أنّ الدين الإسلاميّ وصل إلى المسلمين عن طريق القرآن المجيد، وفيه جذور المعارف الاعتقاديّة، والفضائل الأخلاقيّة، وكلّيّات القوانين العمليّة. وهو الكتاب المنزل من عند اللّه الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، والذي جاء هدًى للعالمين.. ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ عَلَىٰ عَبْدِهِ ٱلْكِتَٰبَ وَلَمْ يَجْعَل لَّهُۥ عِوَجَا ۜ * قَيِّمًا لِّيُنذِرَ بَأْسًا شَدِيدًا مِّن لَّدُنْهُ وَيُبَشِّرَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ٱلَّذِينَ يَعْمَلُونَ ٱلصَّٰلِحَٰتِ أَنَّ لَهُمْ أَجْرًا حَسَنًا * مَّٰكِثِينَ فِيهِ أَبَدًا﴾(١).

﴿لَّا يَأْتِيهِ ٱلْبَٰطِلُ مِنۢ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِۦ ۖ تَنزِيلٌ مِّنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ﴾(٢).

﴿ذَٰلِكَ ٱلْكِتَٰبُ لَا رَيْبَ ۛ فِيهِ ۛ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ﴾(٣).

ومن مميزات هذا الكتاب:

١. أنّه كتاب للعالمين ﴿إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ لِّلْعَٰلَمِينَ﴾(٤).

٢. كتاب يحتوي على هدف الإنسانيّة الكامل بنظرة واقعيّة تتواءم مع حقائق الوجود ﴿يَهْدِىٓ إِلَى ٱلْحَقِّ وَإِلَىٰ طَرِيقٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾(٥)، ﴿وَبِٱلْحَقِّ أَنزَلْنَٰهُ وَبِٱلْحَقِّ نَزَلَ﴾(٦).

٣. كلامه من سنخ الكلام العاديّ في كشفه عن معناه المراد. لذا، فعلينا التدبّر في فهمه؛ ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلْقُرْءَانَ ۚ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُوا۟ فِيهِ ٱخْتِلَٰفًا كَثِيرًا﴾(٧).

٤. له ظاهر وباطن في معنى ألفاظه، بحيث لا تنافي إرادة الظاهر الباطن، ولا تزاحم إرادة الباطن الظاهر؛ ﴿وَتِلْكَ ٱلْأَمْثَٰلُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ ۖ وَمَا يَعْقِلُهَآ إِلَّا ٱلْعَٰلِمُونَ﴾(٨).

---

(١) سورة **الكهف**، الآيات ١ إلى ٣.
(٢) سورة **فُصّلت**، الآية ٤٢.
(٣) سورة **البقرة**، الآية ٢.
(٤) سورة **ص**، الآية ٨٧.
(٥) سورة **الأحقاف**، الآية ٣٠.
(٦) سورة **الإسراء**، الآية ١٠٥.
(٧) سورة **النساء**، الآية ٨٢.
(٨) سورة **العنكبوت**، الآية ٤٣.



٥. وفيه المحكم والمتشابه، والمتشابه على نحوين: ذاتيّ؛ كالأحرف المقطّعة، ومشترك لفظيّ يحتاج في معرفة معناه لإعادته إلى المحكم، إذ المحكم هو الآيات الواضحة المعنى، والمتشابه ما يحتاج إلى تأويل ما؛ ﴿هُوَ ٱلَّذِيٓ أَنزَلَ عَلَيۡكَ ٱلۡكِتَٰبَ مِنۡهُ ءَايَٰتٞ مُّحۡكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلۡكِتَٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٞ﴾[1]. وعلى ضوء ذلك، فالتعامل مع القرآن تارةً يكون بتفسير معانيه، وأخرى بتأويلها في حال الاشتباه بمعناها.

٦. وفيه الناسخ والمنسوخ؛ وذلك يعود لحركة تطبيق المصالح المتوخّاة من الأحكام الشرعية.

٧. هو يجري في حركة مقاصده ومصاديق موضوعات أحكامه مجرى الزمن.

وبهذا، فإنّ القرآن يأتي من مصدرٍ متعالٍ عن إمكانيّة النيل منه. وسرّ إعجازه هو في هذا التعالي الذي لا يفارق حياة الناس في تبادلاتهم البيانيّة (عالم اللغة والألفاظ)، والمعنائيّة (عالم الفكرة والقوانين)، والنفسيّة (عالم الهداية والعبادة والإرشاد)، ومن ضمن نفس ما هم يتعارفون عليه في تلك التبادلات. فتعاليه ليس تعالي الخارج عن حدود الحياة، وحدود الحياة لا تحدّ سموّ ورفعة مبناه ومعناه، وسريان الروح الوحيانيّة فيه.

وهذا الأمر هو ما شجّع أصحاب مدرسة التفسير الموضوعيّ للقرآن الكريم لطرح أسلوب جديد يتعاطى مع القرآن من خلال إثارة مستوجبات الواقع وإشكاليّاته، ثمّ عرضها على القرآن لاستفادة الرؤية القرآنيّة تجاه مثل هذه المستجدّات والأسئلة والإشكاليّات. ولقد بيّن محمّد باقر الصدر المسوِّغ القرآنيّ والدينيّ لهذا المنهج من خلال الأطروحة التالية:

«إنّ التفسير يبدأ من الواقع وينتهي إلى القرآن لا أنّه يبدأ من القرآن وينتهي بالقرآن فتكون عمليّةً منعزلةً عن الواقع، منفصلةً عن تراث التجربة البشريّة [...] ومن هنا تبقى للقرآن قدرته على العطاء المستجد [...] فإنّ طاقات التفسير اللغويّ ليست طاقات لا متناهية بينما القرآن الكريم دلّت الروايات على أنّه لا ينفد، وصرّح القرآن الكريم بأنّ كلمات اللّه لا تنفد [...] بينما التفسير اللغويّ ينفد؛

(١) سورة **آل عمران**، الآية ٧.



لأنّ اللغة لها طاقات محدودة، وليس هناك تجدّد في المدلول اللغويّ.

[...] إذن، هذا العطاء الذي لا ينفد يكمن في هذا المنهج، منهج التفسير الموضوعيّ»[1].

فالمسوِّغات، إذًا، تعود لموقف دينيّ صرف يتعامل مع النصّ باعتباره نصًّا قيّوميًّا لا ينفد فيه المعنى المتعالي والمحيط. كما وينطلق من فهمٍ من خارج القرآن يعي اللغة على أنّها مراسيل مداليل محدودة الدلالات، ينبغي وعيها ضمن بيئة النصّ الخاصّة.

وعليه، فالنقد هنا ينطلق من مسلّمات لا تتزعزع، وفهم العلاقة بين النصّ والواقع تقوم على دراية لحركة الواقع من جهة، ولكن على إيمان، وأشدِّد هنا على كلمة إيمان، بقيوميّة النصّ.

وقبل اختتام هذا المقطع من المبحث، علينا التأكيد على أنّ المسلمين يعتبرون أنّ النصّ القرآنيّ من الجلد إلى الجلد هو نصّ إلهيّ منزل ومعصوم من أيّ تحريف، وسندهم في ذلك قوله سبحانه: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا ٱلذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَـٰفِظُونَ﴾[2]، كما والتواتر القطعيّ.

وإذا كان بعضهم فرّق بين القرآن التنزيليّ والقرآن الترتيليّ فإنّ أحدًا من علماء المسلمين لم يشكّ في صحّة تمام آيات القرآن إلّا من شذّ وندر منهم. ثمّ إنّ حكم الاعتماد على السنّة هو نفس الاعتماد على القرآن مع فارق في كون القول النبويّ مظنون الأخذ وليس أمرًا قطعيًّا. من هنا، جرى اعتماد علم الجرح والتعديل، أو علم الرجال، وعلم الحديث لنقد النصّ النبويّ مأخذًا ومعنًى.

وبسبب من هذه الرؤية لا يحتاج المسلمون، بحسب رأيهم، إلى إجراء منهجيّات نقديّة فيما يُسمّى بالنقد العالي لمعرفة مصدر النصّ القرآنيّ، إذ يعتبرون أن لا إمكانيّة لتعرّض النصّ الإلهيّ إلى شوائب التدخّل البشريّ في نصّ القرآن الكريم. بينما هذا الأمر قابل للبحث الجدّيّ في نصوص الأحاديث النبويّة.

---

(١) محمّد باقر الصدر، **المدرسة القرآنية** (بيروت: دار التعارف، ١٩٨١)، الصفحتان ٢٢ و٢٣.

(٢) سورة **الحجر**، الآية ٩.



أمّا بقية أنواع وصنوف نقد النصّ فهي تحتاج للتفريق بين أمور ثلاث:

**الأمر الأوّل**: النصّ بما هو هو.

**الأمر الثاني**: النصّ بما هو قصد لإرادة المعنى.

**الأمر الثالث**: تراث تفسير النصّ.

فالأخير، وإن كان قد وصل إلى حدّ القداسة لدى البعض، بحيث قسّم الناس إلى أهل الصواب وإلى أصحاب الخطإ في الدليل والمدلول كالمعتزلة وإلى أصحاب الخطأ في المدلول دون الدليل كالمتصوّفة، ومعياره في هذا التقسيم «أنّ الصحابة والتابعين والأئمّة إذا كان لهم في الآية تفسير وجاء قوم فسّروا الآية بقول آخر لأجل مذهب اعتقدوه، وذلك المذهب ليس من مذاهب الصحابة والتابعين صار مشاركًا للمعتزلة وغيرهم من أهل البدع في مثل هذا. وأمّا الذين أخطأوا في الدليل لا في المدلول فمثل كثير من الصوفيّة والوعّاظ والفقهاء يفسّرون القرآن بمعانٍ صحيحة في نفسها لكنّ القرآن لا يدلّ عليها»[1].

رغم هذا المذهب من القول، فإنّ مسار الفكر الدينيّ استطاع أن يقدّم خطوات هامّة على طريق التعاطي النقديّ مع التراث وبآليات منهجيّة معاصرة، وهي خطوة توازي نقد اللاهوت في أديان أخرى غير الإسلام.

وأمّا الأمر الأوّل، فهو ما لا سبيل إليه إلّا بافتراضات نظريّة لم تستطع إلى الآن رغم محاولات محمّد أركون ونصر حامد أبو زيد وغيرهما في إيران، كالشبستري وسروش، أن تقدّم ما يمكن التوقّف عنده.

ويعيد محمّد أركون السبب في ذلك إلى رفض النقّاد الغربيّين إيلاء النصّ القرآنيّ الاهتمام النقديّ اللازم من جهة، وعدم معرفة المفسّرين بتلك المناهج من جهة أخرى، خاصّةً أنّها منهجيّات صعبة، وهي تلك التي أطلق عليها في كتاباته اسم «المنهجيّات التطبيقيّة».

وأمّا الأمر الثاني، فيمكننا تقسيمه إلى قسمين:

---

(١) جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، **الإتقان في علوم القرآن**، الجزء ٢، الصفحة ١٧٨.



**الأوّل منهما:** مناهج التأويليّة المعاصرة التي تعمل على فهمٍ مفتوحٍ للنصّ، وهي منهجيّات غير مرفوضة بذاتها من قبل العقل النقديّ الإسلاميّ. والأمر بالعموم متروك للقبليّات التأويليّة، وجرأة إبقاء السؤال مفتوحًا أمام كلّ محطّة جديدة لثمار معنائيّة جديدة. وهذا المسار انطلق اليوم في عالم الفكر والتفكّر الدينيّ بشكل واسع، وأتصوّر أنّ المأمول لمثل هذا المسار سيكون هامًّا وواسعًا وخطيرًا.

**الثاني منهما:** هو نحوٌ من النقد الألسنيّ والفيلولوجيّ والتاريخيّ، الذي نفرّق فيه بين نفس المنهج، وبين الغايات المسبقة لتلك المناهج.

فالمنهج بما يمثّل من فرضيّة طريقيّة يراد منها الوصول إلى إزاء المعنى هو أمر لا ضير منه شرط الالتزام بمسلّمات أساسيّة في التعاطي مع النصّ.

وهنا تقع مباحث العلاقة بين المنهج والرؤية في تشكيل أيّ أنظومة نقديّة أو معرفيّة، بحيث يكون السؤال لمن الحاكميّة في الحكم، للرؤية أم للمنهج؟ هي محور الأطروحة.

أمّا فيما يتعلّق بالغايات المسبقة لتلك المنهجيّات فهي ما تحتاج إلى مراجعات شبه أيديولوجيّة أحيانًا بسبب حدّيّة الموقف الذي تطرحه تلك الغايات والمسبقات المنهجيّة، والتي منها اعتبار أنّ النصّ الدينيّ يحمل الأبعاد البشريّة الذكيّة، وبالتالي فهي ليست ذات بعد إلهيّ وحيانيّ.

ومنها أنّ الخيال الدينيّ هو المولّد للنصّ؛ ممّا يعني أنّ النصّ يحمل طابع الشعريّة أو الأسطرة أكثر ممّا يحمل طابع الخطاب والتاريخ.

ومنها أنّ النقد الألسنيّ والفيلولوجيّ يريد اكتشاف البعد البشريّ المولّد لبيئة النصّ الأوّل. كما ويريد الكشف عن الاضطراب في النصّ بين فقراته وجمله، بحيث يكشف عن أنّ الواقع الذي جاء فيه كان واقعًا مضطربًا يحكم تعدّد المؤلّفين ومناخاتهم واحتياجاتهم المحض ظرفيّة. وبهذا، يصعب الكلام في جملة من النصوص عن حقيقة تاريخيّة، وفي جملة أخرى ينبغي الكلام حول تاريخيّة الحقيقة النصوصيّة، الأمر الذي يضع فاصلةً كبيرةً بين النصّ وبين الواقع كما هو عليه اليوم من مناخ واحتياجات، ليتحوّل النصّ إلى مجرّد رؤية ثقافيّة.



وبهذا المعنى، فإنّ الإشكاليّة الفعليّة لا تتعلّق بالمنهج بقدر ما هي تتعلّق بالرؤيّة.

فإذا كان النقد للنصّ يقوم على رؤية معيّنة، فإنّ هذا يستدعي توقّع وجود رؤية أخرى معارضة؛ ممّا يعني أنّنا بحاجة إلى جملة تحديدات تتشكّل خارج إطار سلطة النصّ لتتباين أوّلًا حول وسعة معنى الواقع والواقعيّة، وهل هي تقتصر على ما هو بشريّ فقط؟ أم أنّ متن الواقع فيه ما هو غيبيّ ومتسام ومقدّس، بحيث يمكننا الحديث عن إمكانيّة لغة وحيانيّة إلهيّة؟ وأنّ مثل هذا النقاش قد يتحوّل في لحظة من اللحظات إلى جدل أيديولوجيّ حادّ إذا لم نراع فيه ضرورة إنشاء السؤال المعرفيّ المفتوح وقابليّة كلّ حكم ليكون في موقع الافتراض القويّ أو الضعيف، وبالتالي ليكون مورد المراجعة الدائمة.

ومن رحم هذه الرؤية أو تلك قد تتولّد المنهجيّات النقديّة التاريخيّة وغيرها، والتي قد تتناسى حدود قوّة صوابيّتها الخاصّة بما تُعبِّر عنه من خصوصيّات ذهنيّة المرحلة التاريخيّة التي تعايشها لتُحكِّم الشاهد على الغائب، غافلةً عن أنّ علميّة أيّ علم إنّما تكمن في المدى الذي يُدرك ويُجدّد فيه مجاله، وبالتالي فإنّ العلم التاريخيّ هو علم تاريخيّ فقط إلى المدى الذي يُدرك فيه مجال الفكر التاريخيّ في ذهن المؤرخ.

والإطار المرجعيّ في ذهن المؤرّخ هو حاضره التاريخيّ، ولا يصحّ توسعة علميّته إلى ما يطال الحضور الإلهيّ في متون النصوص المقدّسة؛ أي متن النصّ القرآنيّ الوحيانيّ.

وبهذا المعنى، فإنّ المشكلة التي وقع فيها الحداثويّون المسلمون في التعاطي مع النصّ القرآنيّ إنّما يقع في الجوانب التالية:

١. البحث عن مسوِّغ إجراء منهجيّات النقد المعاصر في إثبات رؤية تفيد بشريّة كلّ نصّ لغويّ أو أدبيّ، وتولّده من البيئة الثقافيّة البشريّة.

٢. اعتماد منهجيّات جرى توليدها من خصوصيّات نصّيّة تختلف من حيث المصدر، ومن حيث التداخل بالتفاسير عن نفس النصّ القرآنيّ، بحيث إنّ مشكلة العلاقة مع تعدّد المؤلّفين من جهة، ومشكلة الأصل والهامش من جهة أخرى غير



مطروحة ولو بنفس الحدّة في النصّ القرآنيّ، وبالتالي فما يصحّ على صعيد بحث موضوع معيّن قد لا يصحّ في إطار بحث موضوع آخر.

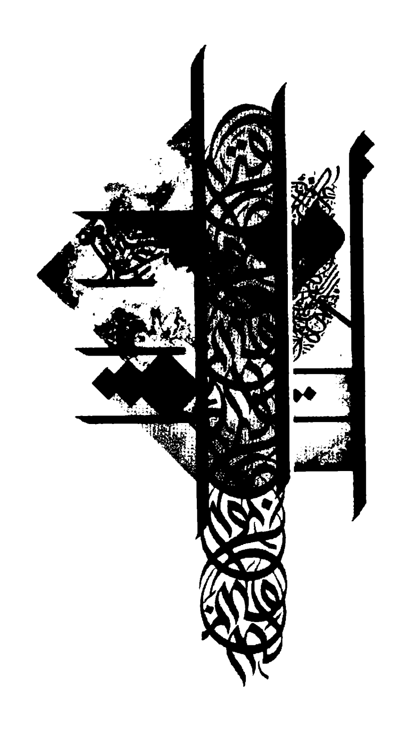
٣. الاغتراب بين مناهج البحث النقديّ التي تقوم في عالم المسلمين، ومناهج البحث النقديّ المعاصر ممّا يحتاج إلى إجراء مهمّة تاريخيّة بتبيئة وتكييف تلك المنهجيّات على غرار ما حصل مع مناهج البحث المنطقيّ والفلسفيّ اليونانيّ في ديار المسلمين. وبهذا الصدد، فإنّني أفترض أنّ علينا العمل برويّة مع المنهجيّات وبطريقة نعتبر فيها تلك المنهجيّات فرضيّات آليّة نودّ استوثاق جدوائيّتها على معالجة النقد النصّيّ القرآنيّ لتوليد نسق منهجيّ مثمر ومفيد يفتح التفكّر الإسلاميّ على الاجتهاد التوليديّ. منطلقين من أنّ القاعدة في القرآن الكريم تقوم على القول: إنّ تفعيل النصّ إنّما يكون بتدبّره.

وإذا كانت الآية القرآنية ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلْقُرْءَانَۚ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُواْ فِيهِ ٱخْتِلَٰفًا كَثِيرًا﴾[١] قد أعلنت عن تحدٍّ لكلّ مشكّك بمصدر القرآن، بدليل أنّ آيات هذا الكتاب لو دقّق فيها الباحثون لما وجدوا فيها اختلافات هي ميزة كلّ نصّ بشريّ، ممّا يعني أنّ هذا النصّ هو غير بشريّ؛ إنّ مثل هذه الدعوى وهذا التحدّي يفتح المجال أمام إجرائيّات منهجيّة نقديّة للتدبّر في أبعاد ومستلزمات هذه الآية الشريفة، وبالتالي فليست المشكلة في أصل النصّ الذي يحثّ وبتحدٍّ العقل البشريّ على ممارسة القراءة النصوصيّة قراءةً نقديّة، إنّما المشكلة هي من في الإرث التراثيّ للقراءات الحرفيّة التي حكمت التعقّل الإسلاميّ، ولا أعني بهذا أنّني ممّن يدعون إلى إسقاط قدسيّة النصّ لإقامة نقد منهجيّ في قراءته.

بل ما أقصده أنّ من مميّزات القدسيّة في هذا النصّ أنّ معنى المعجزة فيه هي في لغته الاستثنائيّة الدافعة لجرأة البحث والتحليل والتأويل والنقد.

---

(١) سورة **النساء**، الآية ٨٢.



# الوحي من منظور
# إلهيّات المعرفة



﴿ٱقۡرَأۡ﴾[1]؛ هو أوّل الوحي الذي أُنزِل على النبيّ محمّد صَلَّىٱللَّهُعَلَيۡهِوَآلِهِ، ومطلع البدايات يمثّل عنوان المسار. وحي يتنزّل من علٍ بصيغة فعل أمريّ يهبط على عاكف يتأمّل بكلّ وجوده صفحات العالم المفتوح على أفق واصل بين الأرض والسماء. لقد جاءه الوحي ليسدّ عليه ذاك الأفق، ويملأ فراغاته بالمعاني التي تعيد تشكيل حقائق العالم بما فيه وبما يصير إليه.

يتحوّل المتلقّي - من جاهد بصيامه وتأمّلات عقله وروحه - إلى انبعاث روح جديد لهذا الوجود والعالم والحياة. ولا يخفى أنّ أطوار النشآت عندما تنبعث فيها الروح تتحوّل خلقًا آخر. خلق هو الإنسان، لكنّه هذه المرّة إنسان انبعثت فيه روح مصدر العالم ليصير هو المعنى للكون والعالم كلّه؛ ﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَٰكَ إِلَّا رَحۡمَةٗ لِّلۡعَٰلَمِينَ﴾[2].

اقرأ؛ فعل يتلازم فيه أمر الحدوث بفعل عالم الأمر الذي يتشكّل من قول «كن» - ﴿إِنَّمَآ أَمۡرُهُۥٓ إِذَآ أَرَادَ شَيۡـًٔا أَن يَقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾[3] - وليكون العلم المستكنّ في «اقرأ» هو خلقُ عالم الأمر، «الوجود الدفعيّ والحقيقة المكتملة»، وليتمثّل عالم «اقرأ» تنزّلًا قرآنيًا موحًى لحقيقة الوحي الوجوديّ الدفعيّ الذي نزل «دفعةً واحدةً على قلب الرسول». وهنا، الوحي إشارة تُكثِّف بالعلم كلّ حقيقة الوجود، من فيض «كن» إلى نهر الكينونة التي ترسم هذا العالم.

---

(١) سورة **العلق**، الآية ١.

(٢) سورة **الأنبياء**، الآية ١٠٧.

(٣) سورة **يس**، الآية ٨٢.



تأتي صيغة «اقرأ» لتفتح أمامنا معبرًا للنظر يلمح في نداء الوحي طلبًا يشير، أو كأنّه يشير، إلى ما هو معلوم عند المخاطَب، إذ لم تذكر بقيّة السورة ماذا يريد اللّه من رسوله أن يقرأ. بل قال له كيف يقرأ، ولماذا يقرؤه بهذه الكيفيّة - ﴿ٱقْرَأْ بِٱسْمِ رَبِّكَ ٱلَّذِى خَلَقَ﴾[1]؛ لأنّه ﴿خَلَقَ ٱلْإِنسَٰنَ مِنْ عَلَقٍ * ٱقْرَأْ وَرَبُّكَ ٱلْأَكْرَمُ * ٱلَّذِى عَلَّمَ بِٱلْقَلَمِ * عَلَّمَ ٱلْإِنسَٰنَ مَا لَمْ يَعْلَمْ﴾[2].

فهل ما خفي عن صفحة التلاوة كان مستبطنًا في قلب النبيّ، وعند كلّ من سيصله خطاب «اقرأ»؟ وهل ذاك المستبطَن هو الذي أسمته آيات القرآن ب»الفطرة»؟ وهل هذا يعني أنّ الحقائق التي كوّنها اللّه بفعل «كن»، عندما أوجد آدم والعالم، يأتي الوحي - «اقرأ» - ليستخرجها بوعي العلم من مكنون السرّ والروح إلى عالم النفس والمعرفة والمشاعر؟

أجوبة أسوقها هنا بصيغة السؤال، وهي للإجابة أقرب عند نفسي من التساؤل، لكنّ الحذر من طرح الإجابة بصيغة تقريريّة ألجأني إلى إنشاء التساؤل، وإنّ شراع الهداية منصوب بالسؤال الفيّاض والمهاجر، وإلّا أليست قصّة خلق الآدميّة في القرآن ابتدأت من: ﴿وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلْأَسْمَآءَ كُلَّهَا﴾[3]؟

ثمّ يباهي اللّه الملائكة بخليفته آدم، إذ يقول له عندما اكتشفت الملائكة عجزها: ﴿يَٰٓـَٔادَمُ أَنۢبِئْهُم بِأَسْمَآئِهِمْ﴾[4]. آدم هذا الذي أسمته الأدبيّات الصوفيّة والعرفانيّة ب»مستودع الأسماء الإلهيّة»، وهو الذي إليه انتسب الذين ساءلهم اللّه في عالم الذرّ ﴿أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ﴾[5] فأجابوا ﴿بَلَىٰ﴾، الآدميّون الذين واثقهم اللّه بالربوبيّة، وواثق أنبياءهم ورسلهم ب»الميثاق الغليظ».

لكلّ هذا جاء الهادي المسدَّد، المذكِّر، المُخبر بوحي البيان ليقول للنبيّ «اقرأ»، فبالقراءة تنكشف الحقيقة وشؤونها التي لا تنتهي.

---

(١) سورة **العلق**، الآية ١.

(٢) سورة **العلق**، الآيات ٢ إلى ٥.

(٣) سورة **البقرة**، الآية ٣١.

(٤) سورة **البقرة**، الآية ٣٣.

(٥) سورة **الأعراف**، الآية ١٧٢.



لكن منْ أين يحصل الانكشاف؟ وماذا يعني مثل هذا الانكشاف؟ إنّه يأتي، حسب الأدبيّات الإسلاميّة، من جدل العلاقة بين أعمق سرّ في إنسانيّة الإنسان، من العقل الذي ورد فيه الحديث القدسيّ -«أول ما خلق العقل ثمّ قال له أقبل فأقبل، ثمّ قال له أدبر فأدبر»[1] - وهو السرّ الأعمق لما يمثّل من كمال الفطرة الإنسانيّة التي عدّتها بعض الآيات القرآنيّة ﴿ٱلدِّينُ ٱلْقَيِّمُ﴾[2]. هذا العقل، عادت الأدبيّات الإسلاميّة الصوفيّة لتسمّيه بالنبيّ الباطن. من علاقة مثل هذا الفائض الأسمى عن اللّه تكوينًا مع الكلام الإلهيّ الحاصل بوحي ملائكيّ، أو سرّانيّ، أو قيّوميّ، تنكشف المُضمرات والمكنونات التي تقوّمت حقيقة الإنسان الكامل بها، بل وحقيقة كلّ إنسان.

إنّها لحظة إضافة إشراقيّة[3] يتماهى فيها النبيّ الظاهر، بما هو عقل باطن، مع عقل ظاهر، بما هو نبيّ باطن، ليحصل الإنباء عن عالم حقائق الذات والوجود بالهادي من إنباء الوحي المستثير للهَدي من عقل الذات لما فُطرت عليه. وليست حقائق الذات هنا بالخارج عن مسارات التاريخ والزمان وحدود الجغرافيا والمكان.

إنّ «اقرأ» وحي يشير لذات النبيّ أن تقرأ ذاتها. وهو خطاب يخترق كلّ جدران الزمان وحدوده، لأنّ اللغة هنا كالفكر، تثبت هويّتها بجريانها وتكاملها التصاعديّ، وعندما يخترق الخطاب الزمن فإنّه ينبعث في المكان ليغطّي كلّ المساحات المتميّزة عند الناس أفرادًا وجماعات.

إقرأ، أيّها الإنسان...

وما أقرأ!

---

(١) «عن أبي جعفر عليه السلام قال: لمّا خلق اللّه العقل استنطقه ثمّ قال له أقبل فأقبل ثمّ قال له أدبر فأدبر ثمّ قال: وعزّتي وجلالي ما خلقت خلقًا هو أحبّ إليّ منك ولا أكملتك إلّا فيمن أحبّ، أما إنّي إيّاك آمر وإيّاك أنهى، وإيّاك أعاقب وإيّاك أثيب»؛ محمّد بن يعقوب الكليني، **أصول الكافي (ويليه الروضة)** (بيروت: مؤسّسة الأعلمي للمطبوعات، الطبعة ١، ٢٠٠٥)، «كتاب العقل والجهل»، الصفحة ١١، الحديث ١.

(٢) سورة **التوبة**، الآية ٣٦.

(٣) «الإضافة الإشراقيّة» اصطلاح استخدمه شيخ الإشراق السهروردي للدلالة على أنّ الفيض الإلهيّ هو عين المفيض عليه، ولا ثنائيّة حقيقيّة بينهما.



اقرأ ذاتك...

لكنّي أخاف أن أخطئ القراءة، أو أن أتيه في ما أتصوّره كلمات لا آيات...

إذًا، اقرأ باسم ربّك الذي خلق. إذ التسديد بوحي ربّك الذي خلق...

وهنا الوحي يصير هو نور الذات الهادي، بل ويصير هو فعّال فعاليّات الذات، ولولا الخشية لقلت إنّه ذاتيّ الذات الفاعلة في عمق فطرة الإنسان وسرّه.

إذًا، ليس الوحي هو الإنسان، ولا هو نقيضه، بل هو كمال تكاملاته. وليس الوحي جوهرًا مفصولًا عن الإنسان، بل هو فيض إشراقيّ يثير له الدفائن وينير أمامه مسارات السؤال والتأمّل والجواب.

من هنا، قد ينقطع وحي التشريع، بمعنى اكتمال وظيفته، لكن هل ينقطع وحي الهداية للسنن الوجوديّة والإلهامات المبدعة؟

ماذا يعني هذا الانكشاف على الذات والعالم والوجود الذي يتولّد بفعل الوحي؟ إنّه يعني أن تقرأ، أن تعلم، أن تعرف ذاتك روحَ الحقيقة دونما انفصام عن روح النور والهداية النابعة من وحي ملائكيّ يُلقي السرّ ليحيل الأشياء إلى معان، والمعاني إلى حقائق، والحقائق إلى خلافة إلهيّة تدبّر شأن العالم وتحفظ أمانة القيم الإلهيّة في الحياة ببثّ العلم والعدل، لأنّ من ضيّع الأمانة كان ﴿ظَلُومًا جَهُولًا﴾[1].

إلّا أنّ هذا النصّ الانطباعيّ لمعنى الوحي الذي لا يمكن أن نقرأه خارج فطرة الإنسان، كما لا يمكن قراءته خارج قيوميّة اللّه، لا يعفينا من أن نعرف الدين الوحيانيّ بمعناه العامّ، وبالتحديد فيما يتعلّق ويرتبط بالرؤية الإسلاميّة، أو ما أرى أنّه الرؤية الإسلاميّة، كما لا يعفينا من أن نتنظّر فيما قُدِّم من نظريّات ترتبط بالوحي الدينيّ.

## الإسلام دين وحيانيّ

يشكّل الدين، بما هو انتظام معنويّ وروحيّ، حاجةً ملموسةً في حياة الناس. وفي الوقت الذي تنقسم فيه الأديان إلى ما يتمحور حول الإيمان بوجود حقيقيّ

---

(١) سورة **الأحزاب**، الآية ٧٢.



وموضوعيّ للإله، وإلى ما لا يكترث بمبحث محوريّة الإله، فإنّ المائز بين القسمَين يقوم على مقتضى العلاقة مع الوحي وفهمه؛ فالوحي هو سبيل التواصل بين الموجودات وبين اللّه في الأديان الوحيانيّة. ولا تقف المسألة عند هذا الحدّ فيما يخصّ تأثير الإيمان بالوحي. إذ إنّ المائز بين دين ودين في تصنيف الأديان الوحيانيّة يعود أيضًا إلى نوعيّة فهم الوحي وطبيعة بناء العلاقة الإيمانيّة به.

فهناك من يكتفي باعتبار الإيمان مجرّد حالة نزوع نحو المطلق، ولا موضوعيّة أصلًا لخطاب إلهيّ مباشر أو بواسطة مع الخلائق - خاصّةً منها الإنسان - وهذا النحو من مسار الإيمان قد يعبّر عن نفسه بجماعات تمارس سلوكًا ارتياضيًّا خاصًّا بغية الحصول على الاستنارة، ثمّ من الاستنارة تقيم خطوط التقسيم لطبقات الناس ونمط العلاقة بينهم، بحيث يتشكّلون كدين أو طائفة محدّدة.

وقد يعبّر نفس هذا المسار عن نفسه بمجهود تأويليّ فلسفيّ أحيانًا، وأحيانًا أخرى بتأويل ظاهراتيّ للدين والوحي والنبوّة، يحاكم أصل التفسير الدينيّ المبنيّ على النصّ المُلهم أو الموحى. وهذا ما نجده عند الذين ناقشوا مسألة الوحي والكلام الإلهيّ ليخرجوا بمفاد عنوانه: إنّ قضيّة الوحي، بما هو الكلام الإلهيّ، تعاني من أزمة عدم اتّساق منطقيّ، والوحي هو، في أفضل أحواله، قيمة إنسانيّة يسقطها الإنسان على حياته المعنويّة. أمّا أصحاب الاتّجاه التأويليّ الظاهراتيّ الذين سمحوا لأنفسهم بمحاكمة النصّ الموحى، فقد انطلقوا من زاوية منهجيّة تنظر إلى موضوع الوحي من خارج النصّ لتقرأه مجرّد ظاهرة حادثة في التاريخ، وتتعاطى بموجب ذلك مع الوحي باعتباره تصعُّدات ذهنيّة ونفسيّة تنكشف على عالم الروح بسبب علوّ وسموّ نفس العارف أو النبيّ. والنبيّ عندهم، هنا، كغيره، عبقريّ فاضت نفسه بذكائها[١].

إلّا أنّ ما يعنينا هنا هو الوحي بحسب منظار دين توحيديّ هو الإسلام. وقد نتعرّض لبعض اتّجاهات فهم الوحي حسب الحاجة المنهجيّة، أو التوصيفيّة، لتقرير الكيفيّة التي قدّم فيها علماء المسلمين مسألة الوحي والكلام الإلهيّ.

ولا يخفى، هنا، أنّ اللغة العربيّة لها دور حسّاس في الكشف عن دلالة

---

(١) انظر، عبد الكريم سروش، «بسط التجربة النبويّة»، في: **بسط التجربة النبويّة**، ترجمة أحمد القبانجي (بيروت: مؤسّسة الانتشار العربيّ، الطبعة ١، ٢٠٠٩).



المفردة أو المفهوم الذي يتمّ علاجه في البيئة الدينيّة أو الثقافيّة العربيّة والإسلاميّة.

لذا، لا يسعنا إلّا الانطلاق من مفردة التحديد اللغويّ لمعنى الوحي، وإن كان بعض المفكّرين المسلمين، من أمثال مرتضى المطهّري، اعتبروا أنّ الوحي من المصطلحات الشرعيّة التي صيغت دلالتها في بيئة خاصّة للأدبيات الإسلاميّة[1]، فاللغة تساعد على فهم المعنى لكنّها لا تمتلك صلاحيّة إعطائنا تمام دلالته. وهذا ما سعى الراغب الأصفهاني إلى تبيانه من الحيثيّة اللغويّة، ومن الدلالة الاستعماليّة، التي وردت في **القرآن الكريم**، وذلك عندما قال: «أصل الوحي: الإشارة السريعة، ولتَضَمُّن السرعة قيل: أمرٌ وَحْيٌ، وذلك يكون بالكلام على سبيل الرمز والتعريض، وقد يكون بصوت مجرّد عن التركيب، وبإشارة بعض الجوارح، وبالكتابة، وقد حُمِل على ذلك قوله تعالى عن زكريا: ﴿فَخَرَجَ عَلَىٰ قَوْمِهِۦ مِنَ ٱلْمِحْرَابِ فَأَوْحَىٰٓ إِلَيْهِمْ أَن سَبِّحُوا۟ بُكْرَةً وَعَشِيًّا﴾»[2].

وهنا، من المفيد الإشارة إلى أنّ الوحي قد يصحّ على فعل الإيحاء أو على الأمر الموحى. وحسب **كتاب العين**، قد يكون بمعنى البعث أو الإلهام. ومن جملة ذلك استفاد المصطفوي «أنّ الأصل الواحد في المادّة [و ح ى]: هو إلقاء أمر في باطن غيره، سواء كان الإلقاء بالتكوين أو بإيراد في القلب، وسواءً كان الأمر علمًا، أو إيمانًا، أو نورًا، أو وسوسة، أو غيرها [...] وسواء كان بواسطة أو بغير واسطة، ويفيد العلم واليقين»[3].

ثمّ يأخذ بتفصيل موارد استعمال الوحي فيذكر:

١. الوحي في التكوين: ﴿يَوْمَئِذٍ تُحَدِّثُ أَخْبَارَهَا * بِأَنَّ رَبَّكَ أَوْحَىٰ لَهَا﴾.

٢. وبالنسبة للحيوان: ﴿وَأَوْحَىٰ رَبُّكَ إِلَى ٱلنَّحْلِ أَنِ ٱتَّخِذِى مِنَ ٱلْجِبَالِ بُيُوتًا﴾.

---

(١) يذهب البعض إلى أنّ معنى الوحي كان مفهومًا في المحيط العربيّ، وهو يشبه ما يلقيه عبقريّ الشعر في النفس. ولا يخفى أنّ هذا المذهب خلاف ما يذهب إليه مطهّري من أنّه مصطلح شرعيّ.

(٢) الراغب الأصفهاني، **مفردات ألفاظ القرآن**، تحقيق صفوان عدنان داوودي (دمشق: دار القلم، الطبعة ١، ١٩٩٦م؛ بيروت: الدار الشاميّة، الطبعة ١، ١٩٩٦م)، الصفحة ٨٥٨.

(٣) حسن المصطفوي، **التحقيق في كلمات القرآن الكريم** (جمهوريّة إيران الإسلاميّة: وزارة الثقافة والإرشاد الإسلاميّ، الطبعة ١، ١٣٧١هـ.ش.)، مادّة «وحي».



٣. وفي الملائكة: ﴿إِذْ يُوحِى رَبُّكَ إِلَى ٱلْمَلَـٰٓئِكَةِ﴾.

٤. وفي وحي الشياطين: ﴿وَإِنَّ ٱلشَّيَـٰطِينَ لَيُوحُونَ إِلَىٰٓ أَوْلِيَآئِهِمْ﴾.

٥. وفي مدّعيات كاذبة: ﴿وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ ٱفْتَرَىٰ عَلَى ٱللَّهِ كَذِبًا أَوْ كَذَّبَ بِـَٔايَـٰتِهِۦٓ﴾.

٦. إنّ في الوحي إلزامًا وتكليفًا يجب اتّباعه: ﴿إِنْ أَتَّبِعُ إِلَّا مَا يُوحَىٰٓ إِلَىَّ ۖ إِنِّىٓ أَخَافُ إِنْ عَصَيْتُ رَبِّى عَذَابَ يَوْمٍ عَظِيمٍ﴾. ولا يخفى أنّ الوحي يوجب شهودًا بالقلب.

٧. في العمل بالوظيفة والعبوديّة: ﴿وَجَعَلْنَـٰهُمْ أَئِمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا وَأَوْحَيْنَآ إِلَيْهِمْ فِعْلَ ٱلْخَيْرَٰتِ وَإِقَامَ ٱلصَّلَوٰةِ وَإِيتَآءَ ٱلزَّكَوٰةِ ۖ وَكَانُوا۟ لَنَا عَـٰبِدِينَ﴾.

٨. في المعرفة والحكمة: ﴿ذَٰلِكَ مِمَّآ أَوْحَىٰٓ إِلَيْكَ رَبُّكَ مِنَ ٱلْحِكْمَةِ ۗ وَلَا تَجْعَلْ مَعَ ٱللَّهِ إِلَـٰهًا ءَاخَرَ﴾؛ ﴿وَكَذَٰلِكَ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ رُوحًا مِّنْ أَمْرِنَا ۚ مَا كُنتَ تَدْرِى مَا ٱلْكِتَـٰبُ وَلَا ٱلْإِيمَـٰنُ﴾. ولا يخفى أنّ المعارف الإلهيّة لا سبيل إلى معرفتها حقّ المعرفة إلّا بالوحي من اللّه عزّ وجلّ، وتعليمه بالشهود اليقينيّ القلبيّ.

٩. وفي الحقائق الإلهيّة المتعالية: ﴿فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَىٰ * فَأَوْحَىٰٓ إِلَىٰ عَبْدِهِۦ مَآ أَوْحَىٰ * مَا كَذَبَ ٱلْفُؤَادُ مَا رَأَىٰٓ﴾. قلنا إنّ الوحي هو شهود القلب ويدلّ عليه التفسير برؤية الفؤاد.

١٠. والوحي للأنبياء والرسل: ﴿إِنَّآ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ كَمَآ أَوْحَيْنَآ إِلَىٰ نُوحٍ وَٱلنَّبِيِّـۧنَ مِنۢ بَعْدِهِۦ ۚ وَأَوْحَيْنَآ إِلَىٰٓ إِبْرَٰهِيمَ وَإِسْمَـٰعِيلَ وَإِسْحَـٰقَ وَيَعْقُوبَ وَٱلْأَسْبَاطِ وَعِيسَىٰ وَأَيُّوبَ وَيُونُسَ وَهَـٰرُونَ وَسُلَيْمَـٰنَ ۚ وَءَاتَيْنَا دَاوُۥدَ زَبُورًا * وَرُسُلًا قَدْ قَصَصْنَـٰهُمْ عَلَيْكَ مِن قَبْلُ وَرُسُلًا لَّمْ نَقْصُصْهُمْ عَلَيْكَ ۚ وَكَلَّمَ ٱللَّهُ مُوسَىٰ تَكْلِيمًا﴾. وقد يكون البيان بإيجاد كلام، أو بمخاطبة ملك، أو برؤيا منام، إذا انتهى كلّ منها إلى تأثير ونفوذ قاطع في القلب كالوحي، حتّى يكون ذلك البيان حجّةً تامّةً من اللّه تعالى.

١١. الوحي للأنبياء في الأمور المتفرّقة: ﴿فَأَوْحَيْنَآ إِلَىٰ مُوسَىٰٓ أَنِ ٱضْرِب بِّعَصَاكَ ٱلْبَحْرَ ۖ﴾.

١٢. الوحي لنبيّنا في القرآن: ﴿وَكَذَٰلِكَ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ قُرْءَانًا عَرَبِيًّا لِّتُنذِرَ أُمَّ ٱلْقُرَىٰ وَمَنْ حَوْلَهَا﴾. فالقرآن الكريم ممّا أوحي إلى نبيّنا صلى الله عليه وآله، وهو النازل من اللّه



العزيز المتعالي بألفاظه ومفاهيمه وسبق أنّه مُعجز لفظًا ومعنًى. وإذا تحقّق النزول بواسطة صوت، أو ملك، أو رؤيا، أو منام، أو في مكاشفة، فلا بدّ أن تنتهي إلى حصول شهود في القلب، حتّى يتحقّق الاطمئنان الكامل واليقين الكامل.

١٣. الوحي في التوحيد: ﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَا مِن قَبۡلِكَ مِن رَّسُولٍ إِلَّا نُوحِيٓ إِلَيۡهِ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّآ أَنَا۠ فَٱعۡبُدُونِ﴾؛ ولا يخفى أنّ التوحيد في العقيدة يلازمه العبوديّة وخلوص العمل له.

١٤. الوحي للأفراد المختلفة غير الأولياء: ﴿وَإِذۡ أَوۡحَيۡتُ إِلَى ٱلۡحَوَارِيِّـۧنَ أَنۡ ءَامِنُواْ بِي وَبِرَسُولِي﴾.

الوحي في موارد شخصيّة أو عرفيّة أو اجتماعيّة، لا إشكال في تحقّقه بوسائط مختلفة[1].

فمن مجموع موارد الاستعمال القرآنيّ للوحي نستكشف بعض الأمور:

أوّلًا: إنّ الوحي قد يأتي بمعنى الجعل التكوينيّ الذي فطر اللّه مخلوقاته عليه، ورسم لهم بموجبه مسارات سننه، فانتظموا في أصل وجودهم بموجب تلك السنن.

ثانيًا: إنّ الوحي هو إلقاء من خارج النفس إلى القلب، وقد يكون مصداق الوحي صادقًا فيكون إلهيًّا، وقد يكون كاذبًا فيكون وسواسًا وزيغًا.

ثالثًا: إذا ثبت المصدر الصادق للوحي فإنّه تترتّب عليه آثار نفسيّة من السكون واليقين والطمأنينة، وأخرى سلوكيّة من إلزام والتزام بالتكليف، ومعرفيّة ترتبط بمعرفة الحقائق خاصّة منها الإلهيّة، وبالأخصّ تلك التوحيديّة التي بموجبها تندفع مسيرة الرسالة والنبوّة والعصمة.

رابعًا: إنّ الوحي هو كلام اللّه لخلقه إيجادًا وسننًا، وللناس هدايةً وتشريعًا، والأهمّ معرفةً تؤسّس لعقل ووجدان يتكامل بالمعارف والأنوار الإلهيّة. والكلام الإلهيّ قد يأخذ أشكالًا متعدّدةً، منها الألفاظ، لكنّها وبكلّ الأحوال تلبس لبوس المخاطَب في الوقت الذي يكون فيه المصدر «المخاطِب» هو العليّ الحكيم الذي جرت سنّة وحيه أن لا يكلّم الناس إلّا وحيًا أو بواسطة ملك أو من وراء حجاب.

---

(١) نقلاً عن، **التحقيق في كلمات القرآن الكريم**، مصدر سابق، مادّة «وحي»، بتصرّف.



وهذا مفاد الآية ٥١ من سورة **الشورى** - ﴿وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُكَلِّمَهُ ٱللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِن وَرَآيِٕ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِۦ مَا يَشَآءُ إِنَّهُۥ عَلِيٌّ حَكِيمٌ﴾ - التي سنوليها بعض الاهتمام.

إلّا أنّنا، وقبل ذلك، سنحاول أن نشير إلى محاولة تأويليّة-فلسفيّة تقليديّة تحدّثت حول الوحي بما هو محوريّة الإنسان الذي يستقطب في واقع وجوده المعنويّ كلّ معنًى بما فيه تلك الوقائع الإلهيّة الغيبيّة من مثل «الوحي». كما علينا أن نلفت إلى الطريقة التي استثمرت فيها التأويليّة الظواهريّة لهذا التأويل الفلسفيّ التقليديّ في دفع إشكالاتها الفلسفيّة المستفادة من لسان فلسفيّ حداثويّ غربيّ بالغالب، والعمل على بناء نظريّة خاصّة في معنى الوحي.

## النظريّة الفلسفيّة التقليديّة للوحي

كثرت الكتابات الفلسفيّة في المناخ الإسلاميّ حول شرح موضوع النبوّة والوحي، وتقاطرت بمجملها حول الخيال، والخيال الخلّاق، والخيال الجزئيّ الذي تتمتّع به نفس النبيّ السامية، بحيث يمكن القول إنّ من مجمل ما قيل هناك أساسان للمبحث: (١) النفس وقدرة الخيال النبويّة فيها؛ و(٢) الاتّصال بالعقل الفعّال بما هو يفيض من علوم ومعارف تنعكس على صفحة نفس النبيّ صورًا جزئيّة.

إلّا أنّنا لن نستغرق في تفصيل هذا المسار البيانيّ للقراءة الفلسفيّة للوحي، وسنقصر اهتمامنا بمدرسة الحكمة المتعالية لما نرى فيها من جامعيّة للوجهة الفلسفيّة الكلاسيكيّة، ومزج لها برؤية المدرسة العرفانيّة، وقد ذهبت هذه المدرسة إلى القول إنّ النفس والروح إذا بَعُدت عن الاستغراق بالاشتغال في عالم المحسوسات، «[و]وجدت فرصة للفراغ، ارتفعت عنها الموانع، استعدّت للاتّصال بالجواهر الروحانيّة الشريفة العقليّة التي فيها نقوش جميع الموجودات كلّها المعبّر عنها في الشرع باللوح المحفوظ، أو الجواهر النفسيّة والقوى الانطباعيّة من البرازخ العلويّة التي فيها صور الشخصيات المادّيّة والجزئيّات الجسمانيّة. فإذا اتّصلت بتلك الجواهر قبلت ما فيها، أعني نقش ما في تلك الجواهر من صورة الأشياء»[1].

---

(١) صدر الدين الشيرازي، **المبدأ والمعاد**، تقديم وتحقيق سيّد جلال الدين الآشتياني وسيّد حسين نصر (انتشارات انجمن شاهنشاهي فلسفة ايران، ١٣٥٤هـ)، الصفحتان ٤٦٧ و٤٦٨.



أمّا كيف تحصل هذه الفعاليّة،

«[فلـ]أنّ النفس الإنسانيّة ذات وجهَين، وجه إلى عالم الغيب والآخرة، ووجه إلى عالم الشهادة والدنيا. فإن كان الغالب عليها جهة القدس، فلا بدّ أن يظهر فيها حقيقة بعض الأشياء من الوجه الذي يقابل الملكوت، وعند ذلك [يـ]شرق نور أثره على الوجه الذي يقابل عالم الملك والشهادة. لأنّ أحدهما متّصل بالآخرة.

وسيعلم أنّ جهة النفس التي إلى عالم الغيب هي مدخل الإلهام والوحي، وجهتها التي إلى عالم الشهادة يظهر منها التصوير والتمثيل. فالذي يظهر من النفس في وجه الذي يلي جانب الشهادة لا يكون إلّا صورةً متخيّلة، لأنّ عالم الشهادة كلّها متخيّلات»(١).

و«النفس بقوّتها الخياليّة هي بمنزلة القوّة المحرّكة في هذا العالم»(٢).

لكن هنا تبقى ملاحظة دقيقة؛ «إن ضعفت المتخيّلة، بقي في الحفظ ما انكشف له من الغيب بعينه، وكان وحيًا صريحًا. وإن قويت المتخيّلة، واشتغلت بطبيعة المحاكاة، فيكون هذا الوحي مفتقرًا إلى التأويل، كما يفتقر الرؤيا إلى التعبير»(٣).

وبلغة فلسفيّة تفتح المجال للتصالح مع النصّ الدينيّ، تخلص النظريّة إلى ما يلي:

«إنّ كلّ إدراك فهو ضرب من الوجود، فشدّة التعقّل وكماله في الإنسان يوجب له مصاحبة القدس ومجاورة المقرّبين والاتّصال بهم والانخراط في سلكهم.

وشدّة القوّة المصوِّرة فيه يؤدّي إلى مشاهدة الأشباح المثاليّة والأشخاص الغيبيّة، وتلقّي الأخبار الجزئيّة منهم، والاطّلاع على الحوادث الماضية والآتية بهم.

وشدّة القوّة الحاسّة المساوقة لكمال قوّة التحريك فيه، يوجب انفعال الموادّ عنه وخضوع القوى والطبايع الجرمانيّة له.

---

(١) المصدر نفسه، الصفحة ٤٧٠.

(٢) المصدر نفسه، الصفحة ٤٧١.

(٣) المصدر نفسه، الصفحة ٤٧٢.



فالدرجة الكاملة من الإنسان بحسب نشأته الجامعة لجميع العوالم، هي التي يكون الإنسان بها قويّ القوى الثلاث، ليستحقّ بها خلافة اللّه ورياسة العالم»[١].

فبهذه الكمالات يصل المرء، نبيًّا أو وليًّا أو عارفًا، إلى مشاهدة العقل المُلقي والعقل الفعّال للعلوم في النفوس. وبهذا جاء أنّه «لم يفارق الوحي الإلهامَ في شيء من ذلك، بل في الوضوح والنوريّة ومشاهدة الملك المفيد للصور العلميّة، فإنّ العلوم إنّما [ت]حصل في نفوسنا بواسطة الملائكة العلميّة والعقول الفعّالة. وإليه الإشارة بقوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُكَلِّمَهُ ٱللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِن وَرَآيِٕ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا﴾، فتكلَّم اللّه عباده، إشارة إلى إفاضة العلوم على قلوبهم بوجوه متفاوتة، كالوحي والإلهام والتعليم بواسطة الرسل والمعلّمين»[٢].

تُبنى هذه النظريّة، إذًا، على جملة مواصفات:

١. إنّها نظريّة فلسفيّة تسعى لمقاربة النصّ القرآنيّ، وبالتالي فهي، وإن تحدّثت عن الوحي بما هو ملك، لكنّها عبَّرت عنه بالعقل الفعّال، ثمّ إنّها ماهت بنحو ما بينه وبين النفس.

٢. إنّها وإن حفظت دور الخيال، إلّا أنّ الخيال فيها هو ما يتّصل بحفظ الجزئيّات، وهو مستوًى ضعيف عند النفس، ممّا يضطر معه للتأويل، وقد بعُدت هذه النظريّة عن من قال إنّ العقل للفلاسفة، إذ اعتبرت أنّ كمالات العقل هي التي توصل لدرك تمام حقيقة الوحي، بل والتماهي معه.

٣. إنّ الوحي يجد له مستودعًا عند الإلهام وعند كمالات النفس. لذا، فليس الوحي تصادفًا في الفعل الإلهيّ يلحق نفسًا ما. بل إنّه فعل يستجيب لحركة النفس في ترقّيها مدارج الكمال.

٤. إنّ التفسير الفلسفيّ لم يلحظ سوى التجرّد والفرديّة، وبالتالي فلم يقدّم ما يفسّر التواصل مع شؤون الزمان والمكان والتاريخ، وبالتالي حراك الرسالة بين الأمم والشعوب، وهو ما يحتاج في منطق فهم الدين إلى تحديد. وهذه النقطة الأخيرة، علينا التنبّه الدقيق لها، والعمل الحثيث على تطويرها، وإن أشارت بنحو ضعيف

---

(١) المصدر نفسه، الصفحة ٤٨٠.

(٢) المصدر نفسه، الصفحة ٤٨٤.



إلى الاستخلاف؛ «ليستحقّ بها خلافة اللّه ورياسة العالم»[1].

## إرهاصات تأويل فلسفيّ-دينيّ جديد

التقطت التأويليّة الفلسفيّة الإسلاميّة المعاصرة للدين صيغة مثيلتها في الغرب لتقدّم قراءةً للوحي الإسلاميّ. ومن أجل إبراز مشروعيّتها، فإنّها تحدّثت عن مقتضيات النظريّة الفلسفيّة التقليديّة، وأنّها تؤكّد أنّ الوحي هو مجرّد ظاهرة إنسانيّة تتسامى فيها النفس للاتّصال بما في الإنسان من ودائع ربّانيّة. وتقاطعت مع المعرفة النفسانيّة، واللاشعور الجمعيّ أو الفرديّ[2]، والأنا المتعالية، لتبني منهجيّات تأويليّة وظاهراتيّة نشأت في حاضنة العقل الحداثويّ لإبراز مفادات بَنَت وصالًا بين العرفان والوحي لدى العارف والنبيّ في علم النفس اليونغي، وقد حشدت في طرحها جملةً من المعطيات منها:

١. إنّ التأويليّة الدينيّة في الغرب فرّقت بين الاعتقاد الشعبيّ في الوحي، وهي تفيد أنّه اتّصال من خارج ذات النبيّ بالرسول والنبيّ، وبين القول إنّ الوحي هو «تجربة يستحوذ فيها همّ أقصى على العقل الإنسانيّ، ويخلق جماعةً يعبّر فيها هذا الهمّ عن نفسه في رموز الفعل والخيال والفكر، [...فالوحي] هو الحدث الذي يتجلّى به الهمّ الأقصى في همّ أقصى، عاصفًا بالوضع المُعطى ومحوّلًا إيّاه في الدين والثقافة»[3].

وهكذا، يتحوّل الوحي إلى تجربة جماعة مهمومة بالهمّ الأقصى وهو قيمة القيم الكماليّة.

٢. إيلاء فكرة الخيال أهمّيّةً أنثربولوجيّةً أطلق عليها محمّد أركون اسم المخيال، وأرجع إليها كلّ قدسيّة للقيم التي تلحق بالناس أفرادًا وجماعات، ومنه

---

(١) المصدر نفسه، الصفحة ٤٨٠.

(٢) ينبغي الالتفات هنا إلى أنّ المعاصرين من الحداثويّين لم يقدّموا نموذجًا لفلسفة إسلاميّة معاصرة، بل غاية ما قاموا به هو تطبيق منهجيّات فلسفة الدين الغربيّة على الحقل الإسلاميّ.

(٣) بول تيليتش، **بواعث الإيمان**، ترجمة سعيد الغانمي (كولونيا-بغداد: منشورات الجمل، الطبعة ١، ٢٠٠٧)، الصفحة ٩٢.



تستمرّ حياة الوحي التراثيّة، «وعبر هذه العمليّة التاريخيّة والاجتماعيّة والنفسانيّة تغتني الذاكرة الجماعيّة، ويُمتَحن المخيال الاجتماعيّ ويظلّ حيًّا»[١].

وتتداعى فكرة المخيال والخيال عند أبي زيد ليعتبر أن «تفسير النبوّة اعتمادًا على مفهوم «الخيال» معناه أنّ ذلك الانتقال من عالم البشر إلى عالم الملائكة انتقال يتمّ من خلال فاعليّة «المخيّلة» الإنسانيّة التي تكون في «الأنبياء» - بحكم الاصطفاء والفطرة - أقوى منها عند من سواهم من البشر[...] فإنّ «الأنبياء» و«الشعراء» و«العارفين» قادرون، دون غيرهم، على استخدام فاعليّة «المخيّلة» في اليقظة والنوم على السواء»[٢].

ولعلّ هذا التحليل مقتبس من ما ذهب إليه ريكور في **الزمان والسرد** من اعتبار أنّ الخيال يشكّل القالب التوليديّ للقوانين، فينضبط بذلك مسار النبوّة في تشريعها على نفس قدم المساواة مع عبقر الشعر وتأمّلات الروح لدى الصوفيّة. ويصبح النصّ المقدّس، بالتالي، نحوًا خاصًّا من التراث، إلّا أنّه ذاك الذي يولّد التراث في حركة الجماعة الإنسانيّة ومساراتها التاريخيّة.

وهكذا نكون مع تحوير خاصّ، بحيث يصبح الوحي تجلّيًا للمعنى في قلب الواقع البشريّ، وليس إبلاغًا من اللّه. ويصبح التاريخ البشريّ هو الذي يوحي باللّه. لذا، فقد اعتبر شبستري أنّ الصيغة القائلة بأنّ الوحي إبلاغ هي صيغة هدّامة لمعطيات الوحي في الحياة الإنسانيّة، وبالتالي، فلا يصحّ منّا التعامل معه كخطاب، إذ «الوحي لا يتحقّق على شكل خطاب، بل على شكل ظاهرة يفهمها الإنسان مثل سائر الظواهر الأخرى، ويريد معرفتها بشكل موضوعيّ وعينيّ»[٣].

وبهذا نصل إلى الحلقة الأخيرة للكشف عن تأثير التأويليّة المعلمنة للدين، بحيث يتمّ الكلام حول وحي جديد. ومنطلق ذلك أن لا إمكان فلسفيًّا للحديث

---

(١) محمّد أركون، **القرآن: من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الدينيّ**، ترجمة وتعليق هاشم صالح (بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، الطبعة ١، ٢٠٠١)، الصفحة ٢٩.

(٢) نصر حامد أبو زيد، **مفهوم النصّ: دراسة في علوم القرآن** (بيروت: المركز الثقافيّ العربيّ، الطبعة ٤، ١٩٩٨)، الصفحة ٤٩.

(٣) محمّد مجتهد شبستري، **قراءة بشريّة للدين**، تعريب أحمد القبّانجي (بيروت: مؤسّسة الانتشار العربيّ، الطبعة ١، ٢٠٠٩)، الصفحة ١٧٦.



حول الكلام الإلهيّ بما هو متعال، ثمّ، ثانيًا، إنّ مفاد كلمة «آية» يعني إشارة فهم منها هذا الاتّجاه أنّها رمز يشير إلى ظاهرة، وبالتالي علينا أن نقرأها كحدث محكوم بالتاريخ أو ككيان محكوم بالتحيّز. وكلّما تطوّرت المعرفة العلميّة تطور وتولّد وحي جديد هو لاحق وليس مؤسّس.

## الوحي في القراءة الإسلاميّة المعاصرة

أعتقد أنّ معالم هذه القراءة باتت شبه واضحة من تضاعيف ما مرّ معنا. لذا، فإنّي سأعمل على إيضاح بعض من ركائز القراءة ضمن نقاط.

١. النقطة الأولى: إنّ هناك فارقًا بين الوحي بمعناه التكوينيّ، أو الجعليّ، الذي يُفضي عن نفسه من خلال السنن، والوحي بما هو كلام إلهيّ خاصّ يلقيه البارئ سبحانه في روْع بعض من الناس بالطريقة التي عبّرت عنها الآية ٥١ من سورة **الشورى:** ﴿وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُكَلِّمَهُ ٱللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِن وَرَآيِٕ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِۦ مَا يَشَآءُ ۚ إِنَّهُۥ عَلِيٌّ حَكِيمٌ﴾؛ وهذا يعني أنّ الكلام الإلهيّ إنّما يرسله اللّه حصرًا من خلال هذه الأنماط الثلاث:

أ. الإلقاء الخفيّ في الروع، بحيث تتّحد الذات المتلقّية مع الكلام المُلقى، أو النازل إليها، فلا تتيه عن درك صدق المصدر.

ب. أو بطريق خاصّ تنكشف فيه الحقائق على نحو أتمّ.

ج. أو بواسطة رسول أمين هو المسمّى بأمين الوحي.

وهذا يقتضي أنّ الوحي من خارج الذات يأتي، لكنّه يُحدث تغييرًا خاصًّا في الذات، لذا اشترطوا ضرورة أن تكون نفس أو روح المتلقّي قابلةً لمثل هذا الفيض الوحيانيّ.

٢. النقطة الثانية: إنّ الكلام الإلهيّ، وإن أخذ شكل التعابير والألفاظ كما هو المعهود عند الناس، لكنّه يحافظ على علوّ وتسامي مصدره - ﴿إِنَّهُۥ عَلِيٌّ حَكِيمٌ﴾ - دون أن يفارق أو يتشكّل بالبعد البشريّ، ليجمع بين الخاصّيّتَين بإعجاز لا يستدعي تناقضًا، ذلك أنّ ما هو بشريّ يحمل بذاته وجهًا تألّهيًّا حقيقيًّا، فلا يكون الكلام أمرًا ذهنيًّا، بل علمًا يمثّل عين المعلوم الذي يصيغ حقيقة ذات العالم.



٣. النقطة الثالثة: إنّ حفظ الذكر الوحيانيّ إنّما يكون على مستوى المضمون بنزوله دفعةً واحدةً على قلب النبيّ؛ ﴿نَزَلَ بِهِ ٱلرُّوحُ ٱلْأَمِينُ * عَلَىٰ قَلْبِكَ﴾[١]. كما أنّه مفردات تنزل سورًا ونجومًا لتحاكي الأحداث ومسارات التطبيق العملانيّ؛ ﴿وَلَا تَعْجَلْ بِٱلْقُرْءَانِ مِن قَبْلِ أَن يُقْضَىٰٓ إِلَيْكَ وَحْيُهُۥ﴾[٢]؛ ﴿سَنُقْرِئُكَ فَلَا تَنسَىٰٓ﴾[٣]؛ ﴿إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُۥ وَقُرْءَانَهُۥ * فَإِذَا قَرَأْنَٰهُ فَٱتَّبِعْ قُرْءَانَهُۥ﴾[٤].

٤. النقطة الرابعة: إنّ تنزيل الآيات، وإن حاكى الوقائع والأحداث، إلّا أنّه تعامل معها كأمثال لِعبَر تفيد في رسم الرؤية والأحكام والقيم والقانون، دون أن يخصّص الموردُ الواردَ، وأن يؤطّر الزمان المبدأ الذي يفسّره تداول الزمان وجريانه.

وقبل إثارة المعالم الأوليّة لهذا الاتّجاه المعاصر فيما يخصّ الوحي، علينا توضيح جملة أمور:

أوّلًا: إنّ صدقيّة أو فساد أيّ طرح لا يتمثّل بتقادمه الزمنيّ أو معاصرته، بل كما قد نجد مساوئ ومشاكل هنا وهناك، فقد نجد ما هو مفيد عند كلّ أطروحة. ولعلّ مقتضى الموضوعيّة يُفضي إلى القول: إنّ أيّ طرح جديد لا غنى له عن الاستفادة ممّا أُثير حول الموضوع الذي يعمل عليه.

من هنا، فإنّه، وبرغم الملاحظات على كثير ممّا حملته نتائج الاتّجاه الحداثويّ في تفسير الوحي، وخاصّةً منها تلك الرؤية العلمانيّة للطرح، إلّا أنّ الملاحظات والمقترحات وبعض آليّات البحث هي مفيدة بلا شكّ. لذا، فإنّ أيّ قراءة معاصرة لا بدّ لها أن تتعامل مع الموضوع على أساس المرونة في الحوار والجدل التوليديّ، ثمّ على أساس أنّ القراءة للظاهرة أو المعتقد الدينيّ ما لم تكن منتمية إلى روح الظاهرة والمعتقد، فلن تستطيع التعبير عنها.

من هنا، نخلص إلى النتيجة المنهجيّة التالية: إنّ القراءة قد تكون من داخل المعتقد أو الدين، وقد تكون من خارجه؛ وهذا يعني علمانيّتها ولو بمعنًى ما.

---

(١) سورة **الشعراء**، الآية ١٩٣.

(٢) سورة **طه**، الآية ١١٤.

(٣) سورة **الأعلى**، الآية ٦.

(٤) سورة **القيامة**، الآيتان ١٧ و١٨.



وقد تكون قراءةً خارج-عقيديّة، إلّا أنّها منتمية إليها؛ بمعنى أنّها تشتغل على آليّات منهجيّة معيارها مضامين مادّة الموضوع المبحوث فيه. فلا يلوي المنهج عنق الموضوع.

ثانيًا: إنّ أقصى ما قدّمته القراءة التقليديّة للوحي بحث في ماهيّته وبعض خاصّيّاته المنطقيّة، إلّا أنّها أفقدته روح فعاليّاته وتأثيراته الإيمانيّة، بل وجعلت منه أمرًا مفارقًا للحياة الإنسانيّة في تجاربها الحلوة والمرّة. فغاب وجه الإنسان، بل وغاب موقع الوحي من بناء الناظم الاجتماعيّ والسياسيّ والتدبيريّ للشأن العامّ.

أمّا القراءة الحداثويّة، فإنّها استحضرت الإنسان كبديل عن المصدر الإلهيّ للوحي، وعملت في بعض تجلّياتها على زحزحة المنظومة الدينيّة عن كلّ مرتكزاتها لتبني أفقًا آخر وإن بلغة شاعريّة عند النتائج التي تسمّيها بالكشوفات والإلهامات، وعلمانيّةً في المقدّمات والمناهج التي تطلق من خلالها على الوحي اسم التجربة، وكلّ مصطلحات العلوم الأنثرُبولوجيّة والتاريخانيّة. وكان هذا الاتّجاه إذا وصل لمواجهة مستلزمات الطرح المناقضة لظاهر الاعتقاد تحوّل، وبشكل خال من أيّ اتّساق منظوميّ، من لغة التجريب إلى لغة المشيخة والعرفان. وحجّته في ذلك مفردات من قاموس المصطلحات الصوفيّة.

إلّا أنّ ميزة هذا الاتّجاه، كأيّ اتّجاه علمانيّ نقديّ، هو ما يوفّره من أسئلة حسّاسة تخرج عن المألوف، وتستثير الحفيظة الراكدة لتحرّكها. من مثل، كيف نقرأ القرآن بما هو متضمّن لمسارات أحداث ولغة واقعة وحاصلة عند قوم محدّدين وفي بقعة محدّدة وزمن محدّد؟ ماذا نفعل بالوحي في منازل الزمن المعاصر وهويّاته المتبدّلة؟ وغيرها من أمور.

ثالثًا: إنّ أولى الموجبات في مسألة الوحي أن نستكشف الخيط الرابط بين المحايث والمتعالي. وأن نعترف ببشريّة اللغة وسموّها المصدريّ والدلاليّ، وأن نتبيّن بجلاء عمق التماهي والتغاير بين ما هو خارجيّ وذاتيّ في روح ونفس الرسول، وبين سريان الخاتميّة ووقوعها في الحيّز المحدّد. إنّ مثل هذه الموجبات تستدعي بناء طرح يمثّل مسلّمةً رؤيويّةً تحتضن وتتصدّى لمثل هذه الأطراف من المعالجة، وهو الطرح الذي نصطلح عليه ب»إلهيّات المعرفة«.



## الوحي في إلهيّات المعرفة

كما يشي هذا العنوان، فإنّ مصطلح المعرفة يشير إلى شأن إنسانيّ بشريّ. وبذلك، فإنّ الطرح يستحضر الإنسان كمركز ومحور، بل ومعيار. لكنّ معياريّةَ إنسانيّةِ المعرفة تنطلق من حيثيّة تمثّل كلّ عمق كيانه، وهو الانتساب الإلهيّ. والقول بكيانيّة الانتساب الإلهيّ يترك لكينونة الذات، بمعنى صيرورتها، مساحات من التشكّل بفعل الحيثيّة البشريّة المحاطة بعمق كيانها الإلهيّ، بحيث يمكن لنا القول أن لا ماهيّة ثابتةً للذات، فلا يصحّ القول في حقّ الإنسان إنّه وجود جوهريّ منجز وساكن، بل هو كيان قائم على حيثيّة لا نهائيّة، ممتلئة بالحقائق والإمكانات والمعاني المفتوحة التي تغتذي بسيرها الصيروريّ البشريّ من تجلّيات الفعل الكيانيّ الإلهيّ المحايث والمتسامي. فكلّما اقترب المرء نحو ذاته عرفها، وكلّما زاد فيض التجلّي على صفحة قلبه انعكس الأمر إرادةً وحركةً وعملًا يتشابه مع الحيثيّة والعكس صحيح. فبالبُعد تشتدّ المغايرة كما بالقرب يقع التماهي.

وعند التماهي حالات وشؤون من كشف، لإلهام، لشهود، لوحي هو النفحة الإلهيّة العظمى التي تُحدث عند الذات التحوّل النهائيّ الأكمل.

والوحي نسائم إلهيّة تتجلّى عند الذات بلا واسطة حينًا، وتتمظهر بوسيط مغاير أخرى، وتجذبة ثالثةً ولو من بعيد. إلّا أنّ الوحي يبقى عنوانًا مستقلًّا يمثّل مكمن ما نسمّيه ب«الإلهيّات». وما لم تستعدّ الذات، جهادًا وتحوّلًا، فلن تصل إلى ذات المقام المحمود[١]. أمّا كيف يحصل عند الذات ذلك فهو بالفطرة. إلّا أنّ هذا القِسم من المعالجة نؤجّله لبحث مستقلٍّ في «طبيعة الإنسان»، والتي نراها بالعموم «مسوَّاةً» في فطرة القابليّة التكامليّة لِنَجْدَي الخير والشرّ، وليست «منجزةً»، إذ شرط مسارها الفاعليّة. أمّا علّة سويّتها المتكاملة التي تنقلها من نجد إلى نجد آخر فهو إمّا الوحي، وإمّا الوسوسة. بالأولى تتّجه نحو التوحّد التوحيديّ، وبالثاني تنفصل نحو التغاير الشيطانيّ، بمعنى الشطط والبعد عن صراط السويّة.

إنّ الوحي ليس مجرّد ملاك، بل هو نافخ الروح الإلهيّ في المَوَات، وفي ظلام الغفلة، ليحدث في الثاني نور الهداية، وفي الأوّل عبق الحياة. والوحي - حسب

---

(١) المقام المحمود هو المرتبة الأكمل للحقيقة المحمّديّة التي تذوب فيها حقائق الكمالات الفرديّة للجماعة الإنسانيّة في اليوم المشهود.



الإسلام - وإن كان هذه الحيثيّة المتسامية عند كلّ شيء وحقيقة، فهو كذلك المحيط بكلّ مسار لكلّ شيء وحقيقة. إنّه فطرة الكيان وصالح العمل ونور هداية القيم. والوحي، وإن بدا عند الأعين وفي المسامع والرؤى، لكنّه، وهذا الأهمّ، يظهر في تحوّلات الذات المفضية إلى بناء الإخاء، ويظهر في القول المفضي للفرقان والقرآن، ويظهر عند سجود المصلّي وجَلَد الصابر، وشكيمة انتصار المجاهد، وتدبير السياسة وأنظمة الحقوق، وأحكام التشريعات. وعندما نقول يظهر عندها، فهو يبين تارةً كمُنجز جاهز، من مثل أحكام الصلاة والصوم والميراث وغيرها، وأخرى كسويّ في العدالة والحقّ عند نظام التدبير والعلاقات والحقوق، بحيث يرفض التعالي على حضور الإنسان في سيرورته الصانعة لصيرورة الحقيقة كيانًا.

وإذا أردنا الانطلاق من النقاط الأربع للدخول في المبحث، فسوف نطرح على أنفسنا السؤال التالي، متجاوزين كلّ تقسيم لنسبر وحدة المعنى عبر السؤال.

## كيف يعبِّر الوحي عن نفسه؟ وكيف نتعرّف إليه؟

بعد أن قسَّمنا الوحي إلى:

١. تكوينيّ، هو نفحة الحياة والهدى والنور في كلّ ذات وحقيقة، وأنّه يرتسم في الوجود والكون بحسب قابليّاته، إذ يمثّل قابليّة التكامل في هذه الموجودات، فإنّ الإنسان لا يخلو من هذه القاعدة: ﴿وَنَفَخۡتُ فِيهِ مِن رُّوحِى﴾؛ وهي وحي السرّ الأخفى الذي به كان الإنسان إنسانًا، واستوجب أن يُكرَّم في البرّ والبحر، وأن تسجد الملائكة لعظيم ما استودع اللّه فيه. وهذا السرّ الأخفى هو منبت الدين القيّم المنزرع في جبلّة الفطرة التي فطر اللّه الناس عليها، وهو المجيب لأيّ نداء أو تسام إلهيّ يرفع اللّه به الناس ويخرجهم من الظلمات إلى النور. إنّه حقيقة الإنسان بوحيه وعقله الباطن.

٢. نبويّ، مهمّته أن يَعِظَ الناس في أنفسهم فيثير فيهم ما خبا من وحي تكوينيّ وفطرة سليمة، وأن يضع الموازين ومعايير الحقوق. كما ويرسم سبل الرقيّ الجهاديّ في اللّه وباللّه، إلى أن يحدّد مناهج السلوك التشريعيّ بملاكاته التربويّة والتذكيريّة.

وإذا ما استقام أمرُ الوحي بوجهَيه أُسميَ، تشريفًا له، «كلام اللّه». والكلمة،



وإن قسّمها أهل العربيّة إلى فعل واسم وحرف، وخاض في جماليّاتها أهل البلاغة، وسبح في غمراتها أهل الألسنيّات والفلسفات، إلّا أنّها عند المقام الإلهيّ تعني شيئًا واحدًا: الحقيقة الدالّة على أصل كلّ حقيقة. ومن هذا النحو، نتّجه لنفهم معنى قوله سبحانه في الآية التي قلنا إنّها تمثّل الشأن المركزيّ في فهم معنى الوحي، إذ يقول سبحانه: ﴿وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُكَلِّمَهُ ٱللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِن وَرَآيِٕ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِۦ مَا يَشَآءُ إِنَّهُۥ عَلِيٌّ حَكِيمٌ﴾[1].

الآية التي شغلت المفسّرين كان الحاضر الأكبر فيها:

١. البشر محطّ الخطاب الإلهيّ.

٢. الكلام الإلهيّ الذي يقصد المُخاطب (الإنسان).

٣. مُنشىء الخطاب: ملاك، ذات، أمرٌ ما وراء الحجاب. وهو الفاصلة بين أمرَين تصلُ بينهما أو تسعى لذلك.

٤. مصدر الكلام: العليُّ الحكيم.

فقد يتلوّن الكلام بطابع الحيّز البشريّ، إلّا أنّه ينفلت من حيث الدلالة والهدف عن كلّ حدود ضيّقة، وهنا ميزة الإعجاز القرآنيّ.

فالإعجاز يعني الفعل أو الأمر الذي يفوق طبيعيَّ المتوقّع والمتعارف عليه. عصا موسى هي عصا. والأفعى كانت أفعى. كلاهما من لون العناصر الطبيعيّة، لكنّهما في الفعل والدلالة يتحوّلان إلى ما يفوق العُرف والمتوقّع من الطبيعة. ولم يكتشف الناس قدرة العليّ الحكيم إلّا بسبب تحويل المشهد الطبيعيّ إلى واقع فوق الطبيعة.

وكذا الأمر بخصوص لغة القرآن وأحرفه المقطّعة من أحرف عربيّة وسياقاته المشحونة بالأحداث المشهودة في العصر والتاريخ والعبر، ليتحوّل الطبيعيّ فيه إلى منعطف إعجازيّ في هويّة أمّة بؤرةُ معناها «القرآن»، الذي استُحفظ من اللّه وحيًا عبر أمين الوحي جبريل، ليتألّف في مستودع الوحي محمّد الرسول، وليتمظهر في

---

(١) سورة **الشورى**، الآية ٥١.



بناء حياة ورؤية وسلوك إنسان الفطرة، إنسان العدالة بمعناها النفسيّ والاجتماعيّ.

والأهمّ من هذا هو - أي الوحي - التعبير التامّ عن إحاطة الغيب كواقع في واقع الطبيعة، وجعلها تنخرط في مشروع الإياب إلى المصدر الذي هو اللّه الأوّل والآخر، الظاهر والباطن. فالعليّ لم يتحيّز، ولم يُقنّن، بل بحكمته مارس فعل التحوّل في الأشياء لجعلها حقائق ومعنويّات وقيم تبرز شرائع وأنظمةً من القيم والحقوق.

ولأهمّيّة الآية ومركزيّتها، فإنّنا سنختار نموذجَين متغايرَين من المفسّرين والمؤوّلين:

## النموذج الأوّل

العلّامة الطباطبائي، وهو المعروف بكونه يمثّل منعطفًا حسّاسًا في التفسير والتأويل العقلانيّ **للقرآن الكريم**، وقد أقام بناءه التأويليّ على جملة أمور، قام بعدها بالتوقّف عند الآية من سورة **الشورى**.

والمُلفت في هذا البناء أنّه عمل على تبيان خصائص وفعاليّات الوحي أكثر ممّا اهتمّ بقراءته من حيث ماهيّته، رغم كونه فيلسوف الصدرائيّة المعاصرة بلا منازع. ومن هذه الخصائص المبرزة لتأويله حقيقة الوحي نذكر:

١. ربطه الوحي بإشكاليّة النزوع البشريّ نحو الاختلاف. فالطبيعة الاجتماعيّة للناس نزّاعة نحو الاختلاف، ومثل هذا النزوع يحجب - حسب رأيه - الإنسان عن اجتراح الحلول الموفِّرة للتآلف والتعاون، ممّا استوجب دخالةً من خارج الطبيعة البشريّة يستنقذها من ضيقها وضنكها وعداواتها. وهو - حسب الطباطبائي - وحي النبوّة.

«فالنبوّة حالة إلهيّة نسبتها إلى هذه الحالة العموميّة من الإدراك والفعل نسبة اليقظة إلى النوم، بها يدرك الإنسان المعارف التي بها يرتفع الاختلاف والتناقض في حياة الإنسان، وهذا الإدراك والتلقّي من الغيب هو المسمّى في لسان القرآن بالوحي»[1].

---

(١) محمّد حسين الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، إشراف وتصحيح الشيخ حسين الأعلمي (بيروت: مؤسّسة الأعلمي للمطبوعات، الطبعة ١، ١٩٩٧)، المجلّد ٢، الصفحة ١٣٣.



ويعتقد الطباطبائي أنّ هذه الخاصّيّة عند الوحي هي حقيقة قرآنيّة تصدّقها التجربة، إلّا أنّ ما لم يقله، قدّس سرّه، هوأنّ الفطرة فيها نَجْدُ التآلف أيضًا، وهو الداعي نحو البحث الدائم نحو التكامل الإنسانيّ بين الجماعات والأمم. وهو أيضًا حقيقة قرآنيّة تُعاضِدها التجربة وما صوت الوحي المسموع من بصيرة الفطرة إلّا بسبب هذا النزوع الفطريّ.

المهمّ هنا هو أنّ الوحي قائم على خاصّيّة تفعيل رفع الاختلاف بين الأمم والشعوب والجماعة، وهي خاصّيّة سياسيّة وحقوقيّة بامتياز.

٢. إنّ من وظائف الوحي المركزيّة، التي أعطاها الأنبياء والرسل، «الشرائع السماويّة»، وخاصّيّة هذه الشرائع توفير سعادة الدنيا والآخرة، «فالذي يعطيه الوحي شرع إلهيّ فيه هداية الناس إلى سعادة حياتهم في الدنيا والآخرة، وليس لمانع أن يمنعه تعالى عن ذلك لأنّه عزيز»[1].

٣. إنّ غاية الوحي هي الإنذار، وهذه واحدة من طرق تعريفه، إذ الآية القرآنيّة «تعرّف الوحي بغايته التي هي إنذار الناس من طريق الإلقاء الإلهيّ، وهو النبوّة، فالوحي إلقاء إلهيّ لغرض النبوّة والإنذار»[2]. إنه إذًا، إلقاء إلهيّ، أي أمر من خارج الذات يَقَرُّ فيها، غرضه الإنباء والإنذار. ومن مجموع الخصائص نفهم أنه الفاصل بين الحقّ والباطل والمحيي لأهل الحقّ.

بعد هذه المرحلة من ذكر الخصائص والفعاليّات التي منها نعرف الوحي، فإنّه، قدّس سرّه، يعود فيعرِّفه من حيث قيمته ومكانته وعلوّ شأنه، فيورد جملة أمور منها:

١. تفسيره للآية الكريمة ﴿كَذَٰلِكَ يُوحِيٓ إِلَيۡكَ وَإِلَى ٱلَّذِينَ مِن قَبۡلِكَ ٱللَّهُ ٱلۡعَزِيزُ ٱلۡحَكِيمُ * لَهُۥ مَا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِي ٱلۡأَرۡضِۖ وَهُوَ ٱلۡعَلِيُّ ٱلۡعَظِيمُ * تَكَادُ ٱلسَّمَٰوَٰتُ يَتَفَطَّرۡنَ مِن فَوۡقِهِنَّۚ﴾[3] التي توقّف عندها ليستنتج أنّ الوحي إفادة من اللّه وسنّة جارية لكلّ

(١) المصدر نفسه، المجلّد ١٨، الصفحة ١٠.

(٢) المصدر نفسه، المجلّد ١٨، الصفحة ١٨.

(٣) سورة **الشورى**، الآيات ٣ إلى ٥.



الأنبياء. وأنّ لهذا الوحي آثاره التكوينيّة، إذ «المراد من تفطّر السموات من فوقهن تفطّرها بسبب الوحي النازل من عند اللّه العليّ العظيم المارّ بهنّ سماءً سماءً حتّى ينزل على الأرض، فإنّ مبدأ الوحي هو اللّه سبحانه، والسموات طرائق إلى الأرض قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا فَوْقَكُمْ سَبْعَ طَرَآئِقَ وَمَا كُنَّا عَنِ ٱلْخَلْقِ غَٰفِلِينَ﴾»[1].

فإعظامه من حيث المصدر العليّ العظيم، وإعظامه من حيث مروره على السموات اللاتي تفطّرنّ عند دخوله عالم الأرض ليفتح السماء على الأرض. وهو يظهر من حيث عظمته القرآنيّة بقوله سبحانه: ﴿إِنَّا سَنُلْقِي عَلَيْكَ قَوْلًا ثَقِيلًا﴾[2].

وهذه العظمة القرآنيّة هي التي تولي الأرض شوق السماء وتجذبها نحو مصدر العظمة ولغة العظمة، فتنسب مضمونها الطبيعيّ إلى العليّ العزيز الحكيم العظيم.

٢. إنّ المستودع الإنسانيّ اللائق بالوحي هو قلب المعصوم ﴿نَزَلَ بِهِ ٱلرُّوحُ ٱلْأَمِينُ * عَلَىٰ قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ ٱلْمُنذِرِينَ﴾[3]، ومصدر نزوله هو ربّ الإنسان الكامل، ربّ الحقّ، وهنا يأخذ أمين الوحي اسم روح القدس؛ ﴿قُلْ نَزَّلَهُۥ رُوحُ ٱلْقُدُسِ مِن رَّبِّكَ بِٱلْحَقِّ﴾[4].

والمراد بالقلب، المنسوب إليه الإدراك والشعور في كلامه تعالى، هو النفس الإنسانيّة التي لها الإدراك وإليها تنتهي أنواع الشعور والإرادة، و«الذي يتلقّاه من الروح هو نفسه الشريفة من غير مشاركة الحواسّ الظاهرة»[5].

من هنا، فإنّه يعيب على من يذهب إلى أنّ **القرآن الكريم** من منشآت النبيّ، أو أنّ ألفاظه هي من منثوراته.

وشرط هذه الأمانة والقول الثقيل عند القلب، أن يكون ذا عصمة في الرتبة والتلقّي والأداء. وبالرغم من كون الوحي أمرًا مختلفًا عن صاحب القلب، إلّا أنّ له ميزةً موضوعيّةً، وهي أنّه إذا ما نزل القلب، «لم يختلجه شكّ ولا اعترضه ريب في

---

(١) **الميزان في تفسير القرآن**، مصدر سابق، المجلّد ١٨، الصفحة ١٠.
(٢) سورة **المزمّل**، الآية ٥.
(٣) سورة **الشعراء**، الآيتان ١٩٣ و١٩٤.
(٤) سورة **النحل**، الآية ١٠٢.
(٥) **الميزان في تفسير القرآن**، مصدر سابق، المجلّد ١٥، الصفحة ٣١٧.



أنّ الذي يوحي إليه هو اللّه سبحانه»[1]. ومؤدّى هذه الجملة، أنّ تماهيًا يحصل في حقيقة القلب حتّى يصير الوحي عين حقيقته، ومبدأ صوابه ونور معارفه.

وكلّ هذه المسارات المعصومة هي لحفظ الوحي الإلهيّ من لدن مصدره إلى بلوغه الناس.

بعد أن نصل مع العلّامة الطباطبائي إلى الآية المركزيّة في موضوع الوحي، وهي قوله سبحانه: ﴿وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُكَلِّمَهُ ٱللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِن وَرَآيِٕ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِىَ بِإِذْنِهِۦ مَا يَشَآءُ ۚ إِنَّهُۥ عَلِىٌّ حَكِيمٌ * وَكَذَٰلِكَ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ رُوحًا مِّنْ أَمْرِنَا ۚ مَا كُنتَ تَدْرِى مَا ٱلْكِتَٰبُ وَلَا ٱلْإِيمَٰنُ وَلَٰكِن جَعَلْنَٰهُ نُورًا نَّهْدِى بِهِۦ مَن نَّشَآءُ مِنْ عِبَادِنَا ۚ وَإِنَّكَ لَتَهْدِىٓ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾[2]، نتعرّف أنّ الوحي نحوٌ من تكليم اللّه للبشر، إمّا مباشرةً وبلا واسطة بين اللّه والبشر (هنا النبيّ مثلًا)، أو من خلال أمين الوحي (الملك)، أو من وراء حجاب؛ أي بواسطة من مثل تكليم اللّه لموسى داخل النار في الشجرة.

وهـذه الأشـكال غير الاعتيـاديّة من الكلام تحايث عـالم الطبيعة وتتجاوزها بسبب أنّه سبحانه عليّ حكيم. وخلاصة القول إنّ الكتاب هو من عند اللّه ووحيه، وإنّ الإيمان والمعرفة الإجماليّة التي كانت في قلب الرسول صارت تفصيليّةً بعد نزول الوحي عليه، ومنهما الهداية إلى صراط السبيل.

وهذه الرؤية ترتكز على ملاحظة الوحي:

١. كحركة إلهيّة بفعل الخطاب الإلهيّ (الكلام)؛

٢. تتنزّل بحسب المقتضيات، إمّا مع ذات تأنس بالوسيط، أو ذات قادرة على مواجهة التفاعل المباشر مع ملاك الوحي النبويّ، أو ذات تجاوزت كلّ حدود فصارت قاب قوسَين أو أدنى من اللانهائيّة الجامعة والمؤهّلة للتلقّي المباشر للكلام الإلهيّ.

٣. هذا، وركّز على أنّ طبيعة الروح النبويّ قابلة للترقّي والازدياد، وهي كلّما

---

(١) المصدر نفسه، المجلّد ١٤، الصفحة ١٣٧.

(٢) سورة **الشورى**، الآيتان ٥١ و٥٢.



ازدادت في تكاملها عبّرت عنه بنحوَين: [١] نحو الاقتراب من مصدر الوجود والوحي، و[٢] نحو الشموليّة في الهداية - ﴿وَلَٰكِن جَعَلۡنَٰهُ نُورٗا نَّهۡدِي بِهِۦ مَن نَّشَآءُ مِنۡ عِبَادِنَاۚ﴾[١] - بحيث تشمل الهداية كلّ العالمين، وفي كلّ شؤونهم الخاصّة والعامّة.

وقبل أن أطوي صفحة منهج الطباطبائي وقراءته للوحي، لا بدّ من الإشارة إلى أن ركيزة طرح «إلهيّات المعرفة» تعتمد على هذه الروح التجديديّة عند الطباطبائي التي تختزن الجديد في القراءة دون الانزلاق إلى ضرورات المنهج الحداثويّ.

من هنا، نسمّيها بالروح التجديديّة القائمة على الاجتهاد والمعاصرة، لكن لا يخفى أنّ البناء النظريّ عند العلّامة الطباطبائي، حينما صاغ مورد الحاجة الإنسانيّة للوحي، ذهب إلى اعتبار أنّ الطبيعة الفطريّة للبشر تنزع نحو العداوة والاختلاف. من هنا نقصها عن توفير الحلّ للمشاكل الإنسانيّة والاجتماعيّة.

وهذا التحليل إنّما يتأثّر بمنطق السلبيّة في النظرة للطبيعة البشريّة، لا لشيء إلّا لتسويغ الحاجة الضروريّة لما هو خارجها. علمًا أنّ بعض مباني وتفسيرات الطباطبائي تقوم على أصالة النزوع نحو الكمال، ومن واقعيّة هذا النزوع يجد الوحي أرضيّة القابليّة والتوق الإنسانيّ نحو الاهتداء بالوحي. وللإنصاف في القول، فإنّ هذه النقطةبالتحديد - أي النزوع الفطريّ نحو الكمال - وجدت تكاملاتها في مدرسة الشاه آبادي، وفي تفسيرات الإمام الخميني الأخلاقيّة والعرفانيّة القائمة على هذه النظريّة التي بلورها آبادي في كتابه **رشحات البحار**[٢].

فلا حاجة لخطيئة أصليّة أو نقص وجوديّ في الذات الإنسانيّة حتّى تحصل الحاجة إلى الوحي. وللمرّة الثانية أعيد القول: إنّ هذه النقطة لا بدَّ من تبلورها في مبحث «الطبيعة الإنسانيّة»، إلّا أنّ الأمر المستعجل هنا هو القول إنّ الهداية الإجماليّة في تكوين الفطرة،»الجعل الفطريّ»، تحتاج إلى الهداية التفصيليّة والتحصينيّة (التقوى) التي يمنحها نور الوحي للروح والنفس والقلب.من هذه النقطة، بالذات، نجد خطّ التواصل التركيبيّ بين أصالة الفطرة التكوينيّة وأصالة الوحي في نور الهداية لصياغة الذات الإنسانيّة.

---

(١) سورة **الشورى**، الآية ٥٢.

(٢) انظر، محمّد عليّ الشاه آبادي، **رشحات البحار** (بيروت: دار المعارف الحكميّة، ٢٠١٠).



## النموذج الثاني

وهو الخطّ الحداثويّ الذي التجأ في قراءة مضمون هذه الآيات إلى فرضيّة أطلق عليها اسم «فرضيّة مِتافيزيقيّة» لا تفصل بين اللّه والعالم، ومقصوده: «بالنسبة إلى اللّه تعالى حيث نرى أنّه موجود في كلّ مكان ولا يوجد مكان أفضل وأهمّ من مكان آخر بالنسبة إلى وجود اللّه ولا يوجد مكان أقرب إليه من مكان آخر فحينئذٍ لا فرق في قولنا بأنّ اللّه يتحدّث من داخل النبيّ أو خارجه[...] وبالنسبة إلى جبرائيل أيضًا فإنّه لا يختلف حاله في باطن النبيّ أو خارجه»(1).

من هذه النقطة ينتقل فجأةً ليقول: «لذلك فإنّ تصوير شكل ملك الوحي إنّما يقع في ذهن النبيّ لا في الواقع الخارجيّ»(2).

قد يسأل سائل إذا كان داخل النبيّ - كما يقول صاحب الفرضيّة - مثل خارجه، فما علاقة هذه النقطة في تقرير أنّ الوحي (المَلاك) حينما جاء النبيّ تولّد من ذهن النبيّ، لا أنّه كان وجودًا خاصًّا تنزّل على النبيّ؟

إنّها فرضيّة مِتافيزيقيّة كما يقول. وهو القائل: إنّ المِتافيزيقا تتناول كلّيات الأمور، ولا تتحدّث عن جزئيّات ومسارات. وقد يتّفق في كثير من هذه الفرضيّة التأسيسيّة مع من يختلف معهم أصلًا في مصدر الوحي، وأنّه داخل النبيّ أو خارجه. لذا، لا يصحّ منه ادّعاء التفرّد في هذه الفرضيّة. فمعرفة المصدر يرجع لواحد من أمرَين: إمّا النصّ وإمّا المنهج البحثيّ الذي اعتمده الحداثويّ.

أمّا النصّ، فإنّه حينما توقّف مع الآية المذكورة من سورة **الشورى**، اعتبرها كلّها من أنواع الوحي، لكنّه يقول: «ولكنّ الكلام أنّ هذا الوحي من النوع الأخير والذي يدركه النبيّ بدون واسطة ليس بنفسه معيارًا ومِلاكًا لكون الكلام إلهيًّا[...] فالنبيّ نفسه يمكن أن يصل إلى فكرة معيّنة ويدرك في نفسه كشفًا عن حقيقة معيّنة[...] ويكون هذا الكشف إلهيًّا ويطلق عليه اسم الوحي»(3).

---

(1) **بسط التجربة النبويّة**، مصدر سابق، الصفحتان ٢١٤ و ٢١٥.

(2) المصدر نفسه، الصفحة ٢١٦.

(3) المصدر نفسه، الصفحة ٢١٨.



ثمّ يردف: «فعندما نقول إنّ الوحي الذي نزل على النبيّ هو أمر تاريخيّ وخاضع لعنصر الزمان والمكان ومقتضيات العصر فإنّ هذا الكلام لا يثير خللًا في كونه إلهيًّا»[1].

وهنا انتقال عجيب من مبحث الوحي إلى مبحث الكلام الإلهيّ، ولا يخفى أنّ الكلام الإلهيّ في أدبيّات الإسلام ومفروضات العرفان والفلسفة الإسلاميّة منه ما هو آفاقيّ، ومنه ما هو أنفسيّ، ومنه ما هو سنّة تكوينيّة، ومنه ما به انفطرت السموات والأرض، ومنه ما هو هداية للخلائق بأنواعها وصنوفها. والوحي أيضًا هو كلام إلهيّ، إلّا أنّه من نحو خاصّ. وكلّ النقاش في هذه النحو الخاصّ. لذا، فإنّ الخلط والمغالطات الحاصلة في هذا التأويل نابعة من خلفيّة هي خارج النصّ ووضوحه المرتبط بالوحي الخاصّ. وهذه الخلفيّة اقتضت منه أن يعتبر وحي النبيّ كشفًا، بل ذهب إلى ما هو أبعد من ذلك، عندما تحدّث عن أنّ النبوّة في حالتها الوجدانيّة (الوحي) هي تجربة قابلة للتوسّع والانقباض كأيّ تجربة، مثلها كمِثل الشاعريّة لدى الشاعر، أو فنّ الفنان، أو مهارة التقنيّ، وغير ذلك ممّا هو حاصل لدى البشر.

ثمّ إنّ من مقتضيات تأكيد هذه الخلفيّة، أن يتنظّر لخضوع التجربة النبويّة للظروف الضاغطة، والزمان والمكان، ممّا يحاصر الصلاحيّة في الظروف والمقتضيات. وهنا تكتمل الصورة التي تقدّم للخلفيّة مشروعيتها. وما تلك الخلفيّة إلّا منهج البحث الذي انطلق منه في معالجته. ولتقرير الموقف في مشروعيّة هذا المنهج الحداثويّ، لا بدّ لصاحب الطرح أن يؤكّد على إيمانه بوجود إلهيّ، إلّا أنّه وجود إلهيّ متساو في فاعليّته مع كلّ البشر، فليس «محمّد الرسول» بأولى في الوحي من «عبد الكريم سروش الكاتب»، وهو يقول بهذا الصدد: «فليس الأنبياء فقط بل حتّى الأشخاص ما دون الأنبياء يشعرون في أنفسهم بمثل هذا الشعور والإحساس[...] فأنا رأيت مرّات كثيرة في عالم الرؤيا شخصًا ينشدني بعض الأشعار، وقد كتبت بعض هذه الأشعار بعد الانتباه من النوم»[2].

الفرضيّة، إذًا، أنّ اللّه المتجلّي في عالم ما بعد الطبيعة هو عينه المتجلّي

---

(١) المصدر نفسه، الصفحة ٢١٨.

(٢) المصدر نفسه، الصفحة ٢٢٥.



في عالم الطبيعة، وأنّ المخلوقات تتساوى في حقّها بهذا التجلّي الإلهيّ، وإنّ تفاوت التجلّي فيها حسب قابليّاتها ووسعة تجاربها. من هذه النقطة ينفذ الطرح إلى القول إنّ اللّه يتكلّم من داخل الطبيعة لا من خارجها، وهذا هو الوحي، بل هو يذهب مذهبًا لا نرى أنّ الفرضيّة تقتضيه، إذ يُسقط دعواه على الفرضيّة إسقاطًا، وذلك حينما يقول: «فالنبيّ، وبسبب كونه بشرًا جسمانيًّا وقد دخل إلى عالم الطبيعة فكلّ شيء في عالم الطبيعة طبيعيّ، بمعنى أنّه مطبوع بطابع الطبيعة على جبينه ولا يتمكّن من الخروج عن هذا الإطار»[1].

فهمنا أن النبيّ - أيّ نبيّ - هو بشر. وفهمنا أنّ البشريّة تنتمي إلى عالم الطبيعة. كما ووافقنا واتّفقنا على أصالة الحضور الإلهيّ في عالم الطبيعة وما بعدها، إلّا أنّ الفرضيّة الجديدة هنا، التي قالت إنّ الانتماء لعالم الطبيعة مطبوع على جبين النبيّ فلا يتمكّن من الخروج عن هذا الإطار، تحتاج إلى مؤونة نظريّة وفلسفيّة زائدة عن الحدث الذي كان قد قاله الطرح، وإلّا فبإمكاننا القول، والمسألة هي كذلك، إنّ اللّه الحاضر في كلّ شيء قاهر في حدوده لكلّ الحدود، بحيث إنّ انتساب الطبيعة وما بعدها يعود إليه بالضرورة، وهذه النسبة تجعل من الكلام عن أصالة «وحدة الوجود» قاعدةً متينة. ففي الوقت الذي يتمايز فيه عالم الشهادة (الطبيعة) عن عالم الغيب (ما بعد الطبيعة)، فإنّ مآل وأحكام التحقّق في العالَمين واحدة. وهو ما أفسح في أدبيّات الإسلام ومفترضات الفلسفة والعرفان المجال للحديث عن إحاطة الغيب بعالم الشهادة. وهي الأطروحة التي عُبِّر عنها ب»بسيط الحقيقة كلّ الأشياء»، وأنّ الحقيقة الحاصلة كلّما ازدادت بساطةً، كلّما ازدادت سعةً لما تحتها. ومن هذه نشأت مبرّرات ومسوِّغات البرهان على وثيق الصلة بين ما هو طبيعيّ وما فوق الطبيعيّ.

ومن هنا، فإنّ التسامي نحو المطلق لا تحدّه الطبيعة، لأنّ قابليّة النفس للتجرّد - رغم نشوئها الطبيعيّ - تسمح لها بهذا التجرّد المتسامي والمتّصل بعالم البدن الطبيعيّ في آن واحد. وكما أنّ لعالم البدن حيّزه ومحيطه الذي يتّصل به، فإنّ لعالم الروح أحكامها ومحيطها من العالم الذي تتواصل معه بنحو من التواصل الذي لا يمنعه العقل، وإن كان يتعرّف عليه بواسطة هي غير العقل. هذا المسمّى

---

(١) المصدر نفسه، الصفحتان ٢١٩ و٢٢٠.

بإخبار الوحي عن نفسه عبر النقل.

لكن يبقى السؤال، ما الداعي عند الطرح الحداثويّ - الذي لا نعتقد أنّه قد خفيت عليه هذه الأمور -لادّعاء بشريّة النبيّ، وبالتالي لغة القرآن، وبالتالي شأن الدين والرسالة؟

إنّه المنهج الذي ينطلقون منه وطابعه العلمانيّ؛ المنهج الظواهريّ الذي يقضي بتحوّل أيّ حقيقة إلى مجرّد ظاهرة يحبك الذهن خيوط بِساطها. والأنثرُبولوجيا التي عليها أن تخترق حرمة المقدّس لتحويله إلى مجرّد موضوع متحيّز وقابل للتفكيك والتفسير ثمّ التحكّم، والتأويليّة المعاصرة التي تنزع الخصوصيّة عن النصّ فتأخذه إلى ميدان النظرة فتشتغل عليه كرمز مشير، أو أسطورة موحية.

وبكلّ الأحوال، فإنّ الاستهداف والفعاليّة التي ينصبها المنهج الحداثويّ هو إخراج الأمر عن دائرته المفترضة، وإدخاله حيّز الذهن البشريّ الصرف ليتحكّم به الذهن بموجب هذه الفعاليّة، ولا مانع بعدها أن نسمّيه ما شئنا: وحيًا أو دينًا أو غيبًا أو إلى ما هنالك من تسميات.

وهذا ما يسمح لباحث كـ«سروش»، وبسبب من المنهج، أن يعلن عن إلهيّة الرسالة ونبوّة محمّد لكن ضمن ما يلي: «تجلّت للنبيّ حقيقة النبوّة وصار منوّرًا كبوذا، ونزل عليه الوحي وزالت عن عينه الحجب والأستار دفعة واحدة»[١].

لماذا بوذا؟

لأنّه الرجل الذي يعرفه سروش جيّدًا. فهو لم يدّعِ دينًا، بل أتباعه ألبسوا استنارته طابع الدين، ولأنّه رمز الاستنارة النابعة من قلق الحياة والألم والشيخوخة والموت - بالنفس صار «بوذا»، وليس بملاك وحي - فهكذا يبدو وحي «محمّد» حسب منهج سروش. وكي لا نظلم الرجل، فليس سروش صاحب ابتكارات منهجيّة، بل ما عنده مأخوذ من منابع ومصادر غربيّة وعقل حداثويّ سعى إلى تطبيق هذه الممارسة المنهجيّة على أديان أخرى كالمسيحيّة وغيرها. ثمّ إنّه تأثر إلى حدّ بعيد بالاستخدامات المنهجيّة التي مارسها أمثال محمّد أركون ونصر

(١) المصدر نفسه، الصفحة ٢٢٢.



حامد أبو زيد، وطاقمًا واسعًا في العالم العربيّ على حقل الدراسات الإسلاميّة. إلّا أنّ هؤلاء اشتغلوا على السلطة التمثيليّة للإسلام والتي تمثّلت بأهل «السنّة». من هنا، جاءت مجموعة كشبستري وسروش وغيرهما لينقلوا تلك المنهجيّات ونتائج الدراسات التطبيقيّة لها من الحقل السنّيّ إلى الحقل الشيعيّ، وأضافوا إليها مسحةً إيرانيّة، لما هو معروف من نزوع فلسفيّ وعرفانيّ في القراءة الشيعيّة الإيرانيّة.

فالرجل – والحقّ يقال – مجرّد أسير لهذا الحراك وليس بمنتج له.

من هنا، يبدو على طرحه الاضطراب والتهافت القلق، خاصّةً بين المقدّمات والنتائج. ولكن لا شغل لنا معه أو غيره إلّا بمقدار ما هو مثال. لنقول بعده إنّ اهتمام «إلهيّات المعرفة» بالمنهج يستند إلى سؤال منهجيّ هو التالي؟

ما المرجع المعياريّ في صياغة أيّ أطروحة حينما يكون الأمر مرتبطًا بدين كالإسلام؟ هل هو النصّ؟ أم أنّه الواقع الآنيّ والمنهج؟ إنّنا، وبرغم تأكيدنا على مرجعيّة المنهج، لكنّنا نعتبره، ولضرورات رؤيويّة-منهجيّة، يعود إلى مرجعيّة أخرى هي المرجعيّة المعياريّة؛ عنيت النصّ وما نجده عند النفس من فطرة. ومن المعلوم أنّ المعيار حاكم على كلّ مرجعيّة مهما علا شأنها، إذ بها نحفظ انزلاقات الطرح وفعاليّاته.

وبذلك، فإنّنا نقرّر أنّ الوحي يعبِّر عن نفسه بفاعليّة ما يحدثه من تحوّل تفصيليّ في ذات النبيّ النزّاعة نحو المطلق والتي يجيبها الوحي بالكتاب والإيمان ليخرج النبيّ كفاعل معصوم لروح الوحي ومنطوقه في الهداية والإرشاد والتشريع. وهذا ما يطوّر كلّ ذات إنسانيّة قابلة لملاقاة نور النبوّة الموحى في إيمانها وتعاليم كتابها. وإذا ما عدنا – ولا بدّ لنا من مثل هذه العودة – لأيّ منهج فلدراسة هذا العامل الدينيّ الذي يُحدث صناعة إنسان جديد ومجتمع وحياة جديدَين. بل إنّ للمنهج دورًا نقديًّا في رسم معالم السؤال الذي يوحِّد في أجوبته الافتراضيّة والمظنونة عوالم الصلة بين التسامي والمتحيّز، بين الطبيعيّ وما فوقه، بين البشريّ والوحيانيّ. فقبل هذا الحراك الفكريّ والفلسفيّ الذي أنتج المناهج والقراءات المعاصرة، فإنّ موضوعة الوحي كانت أسيرة المحجوب ودوغمائيّات الفلسفة الأرسطيّة في الوسط الإسلاميّ، إضافةًإلى مقرّرات المدارس الكلاميّة الجامدة



والجوهرانيّة أنّ الوحي بموجب ما ذكرنا يعبِّر عن نفسه باعتباره:

١. لسان الكلام الإلهيّ المُنزَل والمدوّن في **القرآن الكريم**؛ واللغة هي التكثيف الدلاليّ لملاقاة الحقيقة الوحيانيّة الهادية بالحقيقة الفطريّة النزّاعة نحو الكمال.

من هنا، تحتضن اللغة – رغم لونها البشريّ – قيمة وطاقة التجاوز للمحدوديّة نحو فضاء الديمومة في عمق السرّ الإنسانيّ واللانهائيّة الإلهيّة التي يعبِّر عنها الوحي الملائكيّ النبويّ.

٢. شخص النبيّ من حيث واقعه الروحيّ وبناءاته المعنويّة وقيمه التي يرسم لها حيثيّة التواصل الفعّال بين تعاليم السماء واحتياجات الأرض وضرورات البشر.

٣. الأحكام والتشاريع والمناخات التربويّة والتزكويّة التي تتوفّر على قدرة صناعة الإنسان والمجتمع الوحيانيّ.

٤. الزمن بما هو أحداث ووقائع تتّصل فيها اللحظة بنسيج الماضي الحاكي عن سرديّة الذات النبويّة الاستخلافيّة في كلّ مقاصدها وطموحاتها المستقبليّة لبناء الزمن الوارث للنبوّة الشاهدة والشهيدة.

عليه، ليس الوحي مجرّد مفاهيم مفصولة عن الوقائع، ولا هي وقائع خالية من القيم والرؤية. كما أنّ الوحي ليس تاريخ خلاص، بل إنّه فعاليّات الهداية في حياة الكائنات، سيّما خليفة اللّه في خلقه آدم (مسجود الملائكة).



# لائحة المصادر والمراجع




- **القرآن الكريم**

١. الراغب الأصفهاني، **مفردات ألفاظ القرآن**، تحقيق صفوان عدنان داوودي (دمشق: دار القلم، الطبعة ١، ١٩٩٦م؛ بيروت: الدار الشاميّة، الطبعة ١، ١٩٩٦م).

٢. الفيض الكاشاني، **علم اليقين في أصول الدين**، تحقيق محسن بيدارفر (قم: منشورات بيدار، ١٤١٨ هـ.ق).

٣. بول تيليتش، **بواعث الإيمان**، ترجمة سعيد الغانمي (كولونيا- بغداد: منشورات الجمل، الطبعة ١، ٢٠٠٧).

٤. جوادي آملي، **الوحي والنبوّة في القرآن**، ترجمة دار الصفوة (بيروت: دار الصفوة، ١٩٩٤).

٥. حسن المصطفوي، **التحقيق في كلمات القرآن الكريم** (جمهوريّة إيران الإسلاميّة: وزارة الثقافة والإرشاد الإسلاميّ، الطبعة ١، ١٣٧١هـ.ش.).

٦. سامي الحاج، **نقد الخطاب الاستشراقيّ** (دار المداد الإسلاميّ، ٢٠٠٢).

٧. سعيد يقطين، "من النصّ إلى النصّ المترابط"، مجلّة **عالم الفكر**، العدد الثاني (٢٠٠٣).

٨. صدر الدين الشيرازي، **المبدأ والمعاد**، تقديم وتحقيق سيّد جلال الدين الآشتياني وسيّد حسين نصر (انتشارات انجمن شاهنشاهي فلسفة ايران، ١٣٥٤هـ).

٩. صدر الدين الشيرازي، **مفاتيح الغيب**، تعليق المولى علي النوري، تقديم محمد خواجوي (بيروت: مؤسسة التاريخ العربي، الطبعة ٣، ٢٠٠٢).




١٠. طه جابر العلواني، **إسلامية المعرفة بين الأمس واليوم** (القاهرة: المعهد العالي للفكر الإسلامي، الطبعة ١، ١٩٩٦).

١١. طه عبد الرحمن، **فقه الفلسفة** (الدار البيضاء: المركز الثقافيّ العربيّ).

١٢. عبد الرحمن بدوي، **مناهج البحث العلميّ** (الكويت: وكالة المطبوعات، الطبعة ٣، ١٩٧٧).

١٣. عبد الكريم سروش، **بسط التجربة النبويّة**، ترجمة أحمد القبانجي (بيروت: مؤسّسة الانتشار العربيّ، الطبعة ١، ٢٠٠٩).

١٤. عبد الله إبراهيم، **علم الاجتماع** (الدار البيضاء: المركز الثقافيّ العربيّ، ٢٠٠٤).

١٥. عقيل حسين عقيل، **فلسفة مناهج البحث العلميّ** (القاهرة: مكتبة مدبولي، ١٩٩٩).

١٦. مجموعة من الباحثين، **بين الطريق المستقيم والطرق المستقيمة**، ترجمة حيدر حب الله (بيروت: معهد الدراسات الإسلامية للمعارف الحكمية، الطبعة ١).

١٧. محمد أبو القاسم حاج حمد، **منهجيّة القرآن المعرفيّة** (بيروت: دار الهادي، ٢٠٠٣).

١٨. محمّد أحمد خلف الله، **الفنّ القصصيّ في القرآن الكريم**، شرح وتعليق خليل عبد الكريم (بيروت: مؤسسة الانتشار العربي، ١٩٩٩).

١٩. محمّد أركون، **القرآن: من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الدينيّ**، ترجمة وتعليق هاشم صالح (بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، الطبعة ١، ٢٠٠١).

٢٠. محمّد أركون، **تاريخيّة الفكر العربيّ الإسلاميّ**، ترجمة هاشم صالح (بيروت: مركز الإنماء القومي/ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، الطبعة ٢، ١٩٩٦).

٢١. محمّد باقر الصدر، **المدرسة القرآنية** (بيروت: دار التعارف، ١٩٨١).

٢٢. محمد باقر الصدر، **المدرسة القرآنية** (دار الكتاب الإسلامي، الطبعة ٢، ٢٠١٣).

٢٣. محمّد بن يعقوب الكليني، **أصول الكافي (ويليه الروضة)** (بيروت: مؤسّسة الأعلمي للمطبوعات، الطبعة ١، ٢٠٠٥).

٢٤. محمّد تقي مصباح اليزدي، **معارف القرآن**، ترجمة محمد عبد المنعم الخاقاني (بيروت: الدار الإسلامية، الطبعة ٢، ١٩٨٨).




٢٥. محمد حسين الطباطبائي، **القرآن في الإسلام**، ترجمة أحمد الحسيني (قم: سازمان تبليغات إسلامي، دون تاريخ).

٢٦. محمد حسين الطباطبائي، **القرآن في الإسلام**، ترجمة أحمد سامي وهبي (بيروت: دار الولاء، ٢٠٠١).

٢٧. محمّد حسين الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، إشراف وتصحيح الشيخ حسين الأعلمي (بيروت: مؤسّسة الأعلمي للمطبوعات، الطبعة ١، ١٩٩٧).

٢٨. محمد عابد الجابري، **مدخل إلى فلسفة العلوم** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربيّة، الطبعة ٣، ١٩٩٤).

٢٩. محمّد عليّ الشاه آبادي، **رشحات البحار** (بيروت: دار المعارف الحكميّة، ٢٠١٠).

٣٠. محمّد مجتهد شبستري، **قراءة بشريّة للدين**، تعريب أحمد القبّانجي (بيروت: مؤسّسة الانتشار العربيّ، الطبعة ١، ٢٠٠٩).

٣١. محمد مجتهد شبستري، **مدخل إلى علم الكلام الجديد** (بيروت: دار الهادي، ٢٠٠٠).

٣٢. محمّد هادي معرفت، **التمهيد في علوم القرآن** (قم: مؤسّسة النشر الإسلاميّ).

٣٣. محمود زيدان، **مناهج البحث الفلسفيّ** (القاهرة: الهيئة المصريّة العامّة، ١٩٧٧).

٣٤. نصر حامد أبو زيد، **مفهوم النصّ: دراسة في علوم القرآن** (بيروت: المركز الثقافيّ العربيّ، الطبعة ٤، ١٩٩٨).

## ■ سلسلة الدراسات الحكمية ■

■ **رشحات ولائية**

**شفيق جرادي.**

٢٤٦ صفحة، ٢٤/١٧ سم.

■ **سراج الصعود**

**محسن بينا.**

٣٧٢ صفحة، ٢٤/١٧ سم.

■ **العرفان: ألم استنارة ويقظة موت**

**شفيق جرادي.**

١٣٥ صفحة، ٢١/١٤ سم.

■ **أصول المعارف**

**الفيض الكاشاني؛ تحقيق حسن بدران.**

٢٠٥ صفحات، ٢٤/١٧ سم.

■ **حكمة الإشراق**

**شهاب الدين السهروردي؛ تحقيق إنعام حيدورة.**

١٧٠ صفحة، ٢١/١٤ سم.

■ **رشحات البحار**

**محمد علي شاه آبادي.**

١٧٢ صفحة، ٢١/١٤ سم.

■ **المعرفة الدينية: جدلية العقل والشهود**

**مجموعة من الباحثين.**

٢٤٨ صفحة، ٢١/١٤ سم.

■ **مباني وأصول العرفان الشيعي**

قراءة في دعاء عرفة للإمام الحسين بن علي (ع)

**الملا محمد علي فاضل.**

٢٥٤ صفحة، ٢١/١٤ سم.

■ **نظرات في الثقافة العرفانية**

**عباس الكعبي؛ تقرير وتحقيق حسين الأكرف.**

٢٦٨ صفحة، ٢١/١٤ سم.

■ **الفقيه الأعلى: واحدية الشرع والكشف في مهمة العارف الخاتم**

**محمود حيدر.**

١٣٤ صفحة، ٢١/١٤.

■ **مقولات في فلسفة الدين على ضوء إلهيّات المعرفة**

**شفيق جرادي.**

٤٣٨ صفحة، ٢١/١٤.

■ **المعاد الجسمانيّ: إنسان ما بعد الموت**

شفيق جرادي؛ تقرير وتحقيق حسين السعلوك.

٣٣٠ صفحة، ٢١/١٤.

■ **الفلسفة والكلام في مدرسة الحكمة المتعالية**

دراسة في آراء الفيض الكاشاني الفلسفية والكلامية

**عليّ الكناني.**

٣٦٤ صفحة، ٢١/١٤.

■ **كبريات المشكلات العقلية**

**محمد بن رضا اللواتي.**

٣١٢ صفحة، ٢١/١٤.

■ **رسالة الأربعين الهاشمية**

في شرح جملة من الأحاديث الواردة في العلوم الدينية

**نُصرت أمين الأصفهانية.**

٥٤٤ صفحة، ٢١/١٤.

■ **فلسفة الإمامة في الفكر الشيعي الإثني عشري**

**محمد شقير.**

١٢٢ صفحة، ٢١/١٤.

■ **الحسن والقبح بين الاعتبار والواقع**

قراءة في فكر العلمين الطباطبائي والصدر

**أحمد جابر.**

١٧٦ صفحة، ٢١/١٤.

■ **الوحي ونقد النص الديني**

**الشيخ شفيق جرادي**

١٢٠ صفحة، ٢١/١٤.